А.А.ГАЛАКТИОНОВ
П.Ф.НИКАНДРОВ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ IX-XIX ВВ.

Издательство Ленинградского Университета

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР

А.А.ГАЛАКТИОНОВ
П.Ф.НИКАНДРОВ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ IX-XIX ВВ.

2-е издание,
исправленное и дополненное,
подготовлено *А. А. Галактионовым*

ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1989

ББК 87.3(2)
Г15

Рецензенты:
д-р филос. наук *И. К. Пантин*
(Ин-т междунар. рабочего движения АН СССР),
д-р ист. наук *В. Г. Хорос* (Ин-т мировой экономики
и междунар. отношений АН СССР)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета Ленинградского
университета*

Галактионов А. А., Никандров П. Ф.

Г15 Русская философия IX—XIX вв. 2-е издание, исправленное и дополненное.— Л.: Издательство Ленинградского университета. 1989.— 744 с.
ISBN 5—288—00112—X

Монография (1-е изд. вышло в 1970 г. в изд-ве «Наука», 2-е подготовлено А. А. Галактионовым) содержит систематическое изложение истории русской философской и социологической мысли от возникновения классового общества и государственности в Киевской Руси до распространения и утверждения марксизма в России в конце XIX в. Прослеживаются взаимообусловленность развития философии и особенностей исторического процесса в России на различных ее этапах, взаимовлияние философии и естественнонаучной мысли, отношения русской и западноевропейской философии.

Для философов, историков, литературоведов, всех, изучающих историю русской философии и отечественной культуры в целом.

Г $\frac{0302010000—018}{076(02)—89}$ 123—88

ББК 87.3(2)

ISBN 5—288—00112—X

© Издательство
Ленинградского
университета, 1989

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предшествующая наша книга «Русская философия XI—XIX вв.» вышла в свет в 1970 г. Незадолго до смерти П. Ф. Никандрова мы обсуждали возможность подготовки нового издания. Однако прошло несколько лет, прежде чем я приступил к выполнению этого замысла в одиночку.

Теперь я предлагаю читателю книгу «Русская философия IX—XIX вв.», в которой сохранена выработанная нами концептуальная основа и соответствующая ей структура. Книга несколько изменилась по своим хронологическим рамкам. Дописаны главы по древней (средневековой) философии с выделением двух разделов «Предыстория русской философии (IX—XIV вв.)» и «Становление русской философии (XIV—XVII вв.)». Включены недостающие прежде параграфы по персоналиям и школам XVIII и XIX вв. (Ф. Прокопович, Ф. В. Ушаков, Н. И. Надеждин, М. А. Фонвизин, А. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский). Заново переписаны и наиболее существенно доработаны главы I—IV, VI—X, XII, XV, XIX, XX, XXIII, XXVIII, XXXIV. В текст включены новые материалы, выдвинуты новые проблемы, скорректированы оценки по конкретным вопросам, в других случаях изменены акценты. Все это сделано на основе нового прочтения источников, а также использования большой монографической литературы за 1970—1986 гг. Вместе с тем все дополнения следовало осуществить почти в прежнем объеме книги. Поэтому пришлось уплотнять базовый текст, местами довольно просторный, и пойти на некоторые изъятия. Так, из книги исключены главы «Методологические основания» и «Историография». Первая из них, в которой каждая строка была полемичной, имея конкретный адрес, теперь утратила свое значение, потому что или отпал сам предмет спора, или просто нет надобности повторять однажды уже доказанное. Взамен мною написано «Введение», где предпринята попытка продви-

нуть вопрос о национальном своеобразии русской философии. Вторая глава опущена потому, что требует привлечения новых материалов, а главное, включения литературы за последние полтора десятилетия. Эта тема оставлена для специальной монографии, до времени, которое все расставит по своим местам.

Готовя настоящее издание, я ставил перед собой задачу сделать еще один шаг к адекватному воспроизведению процесса русской философии, таким как он совершался в действительности. В работе над книгой я постоянно стремился сохранить то, что было достигнуто двумя авторами, долгие годы органично связанными единством научных мнений. Я помнил также о том, что научная общественность в основном поддержала наше направление. С удовлетворением и признательностью должен отметить, что большинство наших идей, сюжетов и определений получило подтверждение в многочисленных исследованиях советских авторов или, по крайней мере, выставленные нами темы стали предметом специальных монографий (например, о русском шеллингианстве, славянофильстве, позитивизме в России, народничестве). Конечно, монографическая литература отличается большей детализацией и обоснованностью сравнительно с нашим общим курсом, относящимся к жанру сводных, систематизирующих трудов. Разумеется, была и критика, за которую я глубоко благодарен и учел ее в новом издании. К сожалению, была и другая критика, объявлявшая ошибками те наши решения, которые являются составными элементами концепции, исторически подтверждаемыми.

Наша книга «История русской философии» (1961) вышла в год ее завершения, «Русская философия XI—XIX вв.» была сделана в 1966 г., напечатана в 1970 г. Настоящее издание в первой редакции я подготовил в 1979 г., во второй — в 1985 г., а выходит оно только сейчас.

А. Галактионов

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ 1970 г.

История русской философии — одна из важнейших составных частей нашей культуры. В ней воплотились процесс научно-теоретического познания и идейные поиски народа с длинной и богатой поучительным опытом историей, а также получили яркое выражение своеобразные черты национального мышления. Русская философия является важнейшим источником для понимания всех сторон отечественной истории. Она развивалась в тесном взаимодействии с другими формами общественного сознания, и потому без изучения ее невозможно уяснить историю русской науки, политической идеологии, искусства, литературы, публицистики, моральных норм и верований народа. Будучи связанной с освободительным движением, русская философия помимо научных ценностей заключает в себе высокую гражданственность, революционный пафос и беззаветное искание путей к достижению социальной справедливости.

Настоящая книга представляет собой дальнейший этап в работе авторов по воспроизведению исторического развития философской мысли России и по созданию систематического курса русской философии. Она является продолжением ранее опубликованных трудов: «История русской философии» (1961), «Идеологи русского народничества» (1966), а также других исследований на разные темы из истории отечественной мысли, с которыми читатель мог встречаться в различных научных изданиях. В ней в основном сохранены выработанная ранее авторами концепция истории русской

философии, многие оценки и выводы по более или менее частным проблемам, а также оставлены без существенных изменений те части прежних монографий, в особенности «Истории русской философии», которые и теперь, по мнению авторов, не нуждаются в какой-либо переработке или пересмотре. Но в то же время в предлагаемой книге читатель найдет немало новых глав и параграфов, посвященных тем русским философским школам и мыслителям, к которым авторы в силу разных обстоятельств прежде не обращались; найдет также новые материалы, потребовавшие соответствующих методологических обоснований и решений структурного характера; и, наконец, радикально переработанные главы и параграфы.

Эта книга, в отличие от уже упоминавшейся «Истории русской философии», названа «Русская философия XI—XIX вв.». Такое название точнее обозначает временны́е границы описываемого историко-философского процесса; хотя оно и несколько скрадывает его динамику, авторы тем не менее идут на это сознательно, рассчитывая на то, что само содержание книги убедит читателя в стремлении раскрыть именно поступательное движение русской мысли.

Русская философия в книге рассматривается в развитии, в смене и в борьбе философских школ, представляющих основные направления философии. Начав с самых ранних философских представлений в средневековой Руси, авторы доводят изложение до распространения и утверждения марксизма в России в 80—90-е годы XIX в., т. е. до того времени, когда в истории нашей страны начинается новая эпоха, обусловленная новыми социально-экономическими отношениями и соответствующей идеологией. На рубеже XIX и XX столетий начинается все возрастающее воздействие марксизма на науку, литературу, искусство и на все другие формы общественного сознания, в том числе — и даже прежде всего — на философию и социологию. Под влиянием марксизма происходит коренная перестройка всего философского мировоззерцания. Иными словами, в истории русской философии наступает период, изучение и изложение которого составляет предмет специального раздела историко-философской науки.

В книге прослеживается развитие собственно

философских и социологических идей. Но поскольку по различным причинам философия в России не всегда выступала, если можно так выразиться, в чистом виде, а часто проявлялась через другие идеологические формы, авторы вынуждены были касаться проблем экономики и политики, этики и эстетики, искусства и религии, исторической науки и социализма. Поэтому каждая из названных областей знания берется во внимание не сама по себе, а лишь постольку, поскольку в ней выявляется философское содержание. Вопросы истории естествознания и борьба материализма и идеализма в этой области также не выделяются в самостоятельные разделы, хотя на протяжении всей истории русской философии, само собой разумеется, учитывается значение естественнонаучных открытий для развития философской мысли и обратно — влияние философии на естествознание.

Отдавая свой труд на суд читателей, авторы сознают, что он далеко еще не полно воспроизводит все богатство истории русской философской мысли, над изучением которой в нашей стране работают большие коллективы специалистов. Но авторы хотели бы надеяться, что «Русская философия XI—XIX вв.» внесет свою лепту в решение этой ответственной и почетной задачи.

Последовательно оглядываясь, мы смотрим на прошедшее всякий раз иначе; всякий раз разглядываем в нем новую сторону, всякий раз прибавляем к уразумению его весь опыт вновь пройденного пути. Полнее сознавая прошедшее, мы уясняем современное; глубже опускаясь в смысл былого, раскрываем смысл будущего; глядя назад — шагаем вперед; наконец, и для того полезно перетрясти ветошь, чтобы узнать, сколько ее истлело и сколько осталось на костях.

А. И. Герцен

ВВЕДЕНИЕ

Философия в России, как и философия других народов, возникла вместе со становлением классового общества, а затем как форма общественного сознания сопутствовала историческому процессу. Как и в других странах, философия в России прошла через формы религиозного мировоззрения и, освободившись от роли служанки богословия, разорвав схоластические оковы, стала важнейшим составным элементом светской культуры и одним из главных инструментов человеческого познания. Размежевавшись на два направления — материализм и идеализм, — она пережила период метафизических форм мышления, пришла к диалектическим понятиям, сначала в идеалистическом облачении, а затем к слиянию диалектики с материализмом и в конце XIX в. логически увенчалась диалектическим материализмом. Таким образом, история русской философии в основных узловых пунктах совпадала с историей общечеловеческой философской мысли. Но подобно философии любого народа, она несла в себе черты национального своеобразия, которые вытекали из особенностей социально-экономического, политического и культурного развития России на протяжении десяти столетий.

Национальное своеобразие русской философии выявляется уже на начальной фазе ее развития. В дохристианский период языческие представления о мире не успели сложиться в теоретизированные формы мировоззрения, оставаясь в основном комплексом эмпирических знаний разной степени обобщенности, что соответствовало социальным условиям жизни древних русичей, переходивших от позднего родового строя к классовому обществу. Поэтому ввиду очевидных социокультурных различий русская мысль не могла опереться на наследие античного мира, на его философию, отражавшую отношения зрелого рабовладельческого строя. Вступив на путь цивилизации позже сво-

их западных и южных соседей, русское классовое общество, минуя рабовладение, оформилось как структура феодального типа с соответствующей политической и идеологической надстройкой.

С принятием христианства Русь пережила глубокую идеологическую трансформацию. Византийское православие утверждалось посредством отрицания народных верований, но полного их преодоления не достигло. В результате образовалась сложная система культовых и мировоззренческих элементов, породившая длительное противоборство церкви с устойчивыми традициями внецерковного идейного движения, а также конфронтацию внутри института православия. В мировоззренческом отношении монопольное положение заняла, конечно, теологическая философия, как основа идеологии господствующего класса, ставшая главным руслом развития философской мысли. И борьба против нее велась также в сфере богословия. Освоение античного наследия тем самым совершалось опосредованно, преломляясь через призму церковного вероучения.

Другой особенностью русской философии было более длительное, чем на Западе, господство в ней религиозных форм сознания, что определялось общей отсталостью страны, вызванной монгольским нашествием и почти двухсотлетней феодальной зависимостью от Золотой Орды. Православие, оказавшееся в самом привилегированном положении, активно противодействовало существованию нерелигиозных воззрений. К тому же религиозная нетерпимость между восточной и западной церквями на протяжении нескольких столетий отгораживала Россию от стран Западной Европы. Русская мысль вплоть до XVII в. развивалась замкнуто, если не считать архаического влияния афонских монахов. Даже богословская схоластика проникла в российские духовные учебные заведения только в XVII в., когда на Западе уже существовали полнокровные философские системы. Возникновение светской культуры, естествознания и философии, свободной от религии, запоздало у нас на 200—300 лет в сравнении с более развитыми европейскими странами. Указанные особенности сказывались на характере развития русской мысли в начальный ее период, т. е. в течение IX—XVII вв. Они давали себя знать и в последующие периоды, во всяком случае на протяжении всего XVIII в., когда русская мысль через усвоение западноевропейских культурных ценностей вынуждена была в кратчайшие сроки наверстывать упущенное.

Еще одна особенность русской философии состояла в том, что в XVIII—XIX вв. в России, так же как следствие ее отсталости, продолжали сохраняться феодально-крепостнические отношения и самодержавный деспотизм, тогда как во многих странах Европы восторжествовали буржуазные порядки, а в некоторых — установился республиканский строй. Затяжной харак-

тер господства крепостничества и самодержавия вызвал к жизни особые формы идеологии, которые в других странах либо отсутствовали, либо не получили подобного развития, а именно: идеология дворянских революционеров, революционный крестьянский демократизм, включая народничество, славянофильство-почвенничество и западничество, толстовство. Из неизбежного сопоставления условий русской жизни с жизнью передовых европейских стран выросла у нас одна из самых острых проблем общественной мысли — проблема России и Запада, которая, начиная с конца XVIII в., не сходила со страниц русской печати и волновала умы людей, принадлежавших к самым различным направлениям.

Несмотря, однако, на различия в общественном строе и в идеологии, существовавшие между странами буржуазного Запада и самодержавно-крепостнической Россией, русская философская мысль развивалась в тесной связи с философией западноевропейских народов. Первоначально эта связь была более или менее односторонней, так как европеизация России, начавшаяся в период петровских преобразований, естественно предполагала овладение научными и философскими результатами, достигнутыми к тому времени странами Европы. Откликаясь на назревшую потребность, Ф. Прокопович, В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир знакомят русское общество с коперниканством, с идеями Г. Галилея, Р. Декарта, Т. Гоббса, Д. Локка, с ранними французскими просветителями, приспосабливая их к уровню и задачам петровского дворянства. Они же вырабатывают русскую философскую и научную терминологию. Их младший современник Ломоносов, опираясь на европейскую науку, приходит к ряду крупных открытий, которые ставят его на одну ступень с самыми выдающимися учеными того времени. Во второй половине XVIII в. культурные связи России и европейских стран значительно расширяются. Русская философия теперь испытывает влияние со стороны вольфианства, немецкого и французского просвещения, английского и французского материализма, что легко прослеживается во взглядах Д. С. Аничкова, Я. П. Козельского, С. Е. Десницкого и А. Н. Радищева. Вбирая в себя указанные выше источники, русская мысль становится все более самостоятельной, однако еще не дает, за исключением, пожалуй, Ломоносова, результатов, выходящих за национальные пределы. Да, впрочем, и труды Ломоносова тогда были мало известны в европейских кругах. Существенным образом положение не меняется и в первую треть XIX в. Русская философская мысль развивается под преимущественным влиянием французского материализма XVIII в., а затем шеллингианства и гегельянства. В этом отношении Россия не является каким-либо исключением, так как и французский материализм и немецкий классический идеализм, каждый в свое время, составили в философии и науке целые эпохи, став обще-

человеческим достоянием. Россия, как и другие европейские страны, не могла миновать этих ступеней развития философской мысли.

Во всех указанных выше случаях влияние европейской философии, разумеется, не сводилось к простому заимствованию, которого вообще, как известно, в природе не существует. При выяснении взаимоотношений между национальными философиями, равно как и между отдельными школами в рамках одной национальности, всякий раз надо иметь в виду, какие идеи заимствуются, какой вид и какую направленность они приобретают, а также каков результат перенесения их на новую почву. Рассмотрение поставленных вопросов на конкретном историческом материале показывает, что заимствованные идеи и теории переплавляются сообразно потребностям материальной и духовной жизни и вполне органически вписываются в идейную жизнь народа. В них всегда обнаруживается тот новый элемент или совсем другой поворот, который возникает вследствие переработки исходного мыслительного материала. Но и в этом отношении своеобразную черту русской мысли составляет усвоение заимствованных идей и концепций со сдвигом на порядок вперед.[1] Иными словами, русские мыслители использовали идейный материал, возникший на более развитой социокультурной основе, и включали его, соответственно адаптируя, в структуры национального происхождения. Главные из них: буржуазная теория естественного права и договорного происхождения государства, принятая в России задолго до постановки задач антифеодальных преобразований и истолкованная в широком диапазоне программ нескольких политических направлений (консервативных, просветительских и революционных); теории утопического социализма, возникшие в начале XIX в., как альтернатива утвердившемуся капитализму, и взятые на вооружение в нашей стране в период начинающейся борьбы против крепост-

[1] После того как в сентябре 1986 г. рукопись настоящей книги была сдана в издательство, я прочитал только что вышедшую монографию И. К. Пантина, Е. Г. Плимака и В. Г. Хороса «Революционная традиция в России» (М., 1986). К числу глубоких идей этой книги следует отнести предлагаемую типологию «эшелонов мирового капитализма», которая, как представляется, содержит экономико-социологические основания для объяснения феномена заимствования «со сдвигом на порядок вперед». Авторы показывают, что в странах второго эшелона, в том числе и в России, под воздействием более «продвинувшихся» государств первого эшелона, процесс капиталистического развития «форсируется, „сжимается" во времени, что приводит общества второго эшелона к гораздо большему социальному напряжению, диспропорциям, общественным противоречиям и конфликтам» (С. 25). Благодаря ситуации «запоздалости» в странах второго эшелона происходит выборочное заимствование некоторых базисных (технико-организационных) и надстроечных (идеологических и культурных) элементов капитализма в целях (и при условии) консервации докапиталистических формационных основ. С другой стороны, оппозиционные силы заимствуют те буржуазные принципы и идеи, которые подкрепляют их борьбу с феодализмом и его пережитками.

ничества и самодержавия, что привело к слиянию социализма с революционным, крестьянским демократизмом, более того, первые шаги в направлении к социализму сделали дворянские революционеры (П. И. Пестель, М. А. Фонвизин), осознавшие неприемлемость буржуазного строя для России; антропологический материализм — философия радикальной, но нереволюционной буржуазии, — был превращен в России в главную теоретическую систему, положенную в основание антифеодального и антиабсолютистского освободительного движения; наконец, идеалистическая диалектика, подвергнутая переработке на материалистической базе и понятая как метод революционного отрицания, что было осуществлено параллельно с разработкой Марксом и Энгельсом основополагающих принципов пролетарской идеологии.

Объяснение подобного феномена следует, по-видимому, искать в антибуржуазности передовых и противоположных им политических сил России, одинаково внимательно следивших за развертыванием событий в капиталистическом мире Запада. Негативное отношение к буржуазному строю было характерной чертой как дворянских революционеров, всех социалистов — революционных демократов, так и славянофилов и почвенников, а также Толстого.

Начиная с 40-х годов XIX в. русская философская мысль заявила о своей совершенной самостоятельности, хотя, конечно, она развивалась не изолированно. Напротив, русские мыслители не менее, чем прежде, пристально следили за всеми достижениями науки и философии западноевропейских народов, используя и перерабатывая их в соответствии с запросами времени. «Деятели, стоящие тогда во главе нашего умственного движения,— писал Чернышевский, имея в виду Герцена и Белинского,— конечно, ободрялись тем, что согласие с ними всех современных мыслителей Европы подтверждало справедливость их понятий; но эти люди уже не зависели ни от каких посторонних авторитетов в своих понятиях... Тут в первый раз умственная жизнь нашего отечества произвела людей, которые шли наряду с мыслителями Европы, а не в свите их учеников, как бывало прежде. Прежде каждый у нас имел между европейскими писателями оракула или оракулов; одни находили их во французской, другие — в немецкой литературе. С того времени, как представители нашего умственного движения самостоятельно подвергли критике гегелеву систему, оно уже не подчинялось никакому чужому авторитету».[2] Н. Г. Чернышевский здесь обращает внимание на ведущее направление русской философии, к которому принадлежал он сам, а также Н. А. Добролюбов, М. А. Антонович, Д. И. Писарев. К ним, конечно, нужно отнести М. А. Бакунина, П. Л. Лаврова, Н. К. Михай-

[2] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. I. М., 1950. С. 687.

ловского, П. А. Кропоткина, Л. И. Мечникова. Но оригинальные теории создаются и другими школами. Достаточно назвать имена А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, В. С. Соловьева, Ап. А. Григорьева, Н. Я. Данилевского, Л. Н. Толстого, М. М. Ковалевского.

Примерно с середины XIX в. взаимоотношения между русской и западноевропейской философией перестают быть односторонне направленными. Русская философия оказывает с этого времени всевозрастающее влияние не только на славянские страны, но приобретает значительный авторитет в самых передовых странах европейского Запада, где наряду со многими представителями русской науки, литературы и искусства становятся известными имена и труды крупнейших мыслителей: Герцена, Чернышевского, Бакунина, Лаврова, Кропоткина, Л. Мечникова, М. Ковалевского, Вл. Соловьева, Достоевского, Л. Толстого и др. У многих из них появляются за рубежом единомышленники и последователи.

Такие формы соотношений русского и западноевропейского философских процессов объясняются тем, что, начиная с 40-х годов XIX в., русская философия становится главным стволом мировой философской мысли, параллельной марксизму. Ее постепенное восхождение на протяжении 40—80-х годов к уровню научных диалектико-материалистических понятий завершается в конце столетия переходом ведущей материалистической школы на рельсы философии марксизма. С начала XX в. Россия превращается в центр развития марксистской мысли, которая снимает и поглощает научное диалектико-материалистическое направление русской философии. как один из идейных родников ленинизма, а русский идеализм играет роль важнейшего запасника европейской буржуазной философии, питая ее идеями и концепциями на протяжении следующих почти ста лет.

Существенное влияние на русскую философскую мысль оказали особенности классовой борьбы в России на протяжении XVIII и XIX вв. Стремление к преодолению отсталости, борьба за уничтожение самодержавия и крепостничества, растянувшаяся на сто с лишним лет и принявшая особенно острые формы в XIX в., обусловили тесную связь философско-социологических теорий с практикой освободительного движения. Поэтому в русской философии почти совсем отсутствует так называемое систематворчество и отвлеченное философствование даже у представителей идеалистического лагеря, которые вынуждены были вести борьбу в сфере практически-политических вопросов, волновавших современников. Конечно, наклонности к умозрительным спекуляциям имели место, но далеко не в том виде, как это было, например, в Германии. Сильнее всего социально-политическая направленность философии была выражена в материализме, что и определило его высокий теоретический уровень и научную ценность.

Философия в России находилась в весьма трудных условиях. Царизм и церковь очень ревниво следили за всеми отклонениями от господствующей идеологии и преследовали не только материализм, но часто и идеалистические учения, если они в чем-нибудь расходились с религиозной догматикой. Подозрительное отношение правящих кругов к философии вообще лучшим образом выразил министр просвещения князь П. А. Ширинский-Шихматов, заявивший однажды: «Польза от философии не доказана, а вред возможен». Даже в императорских университетах, где преподавание строго регламентировалось, философия подвергалась систематическим гонениям или отдавалась в руки богословам. Поэтому философия искала выхода в публицистике, литературной критике, в искусстве, тесно переплетаясь с другими формами общественного сознания, особенно с литературой в широком смысле, ибо, как заметил в свое время Герцен, у народа, «лишенного общественной свободы, литература — единственная трибуна, с высоты которой он заставляет услышать крик своего возмущения и своей совести».[3] И действительно, большая часть русских мыслителей, принадлежавших к самым различным направлениям, были журналистами или литераторами. Журналистика приобрела в России такое исключительное влияние на общественную жизнь именно потому, что только на страницах журналов и можно было выдвигать более широкий диапазон вопросов не только практических, но и общетеоретических. Литературоцентризм стал характерной чертой духовной жизни общества в XVIII и особенно в XIX в. Русская литература XIX в., которую Горький справедливо называл лучшей в мире, чутко реагировала на малейшие изменения в общественной психологии.[4] Ее расцвет во многом определялся тесной связью с освободительным движением и тем, что она была литературой критического реализма. «Многие из великих людей Германии, Франции, Англии, — писал Чернышевский, — заслужили славу, стремясь к целям, не имеющим прямой связи с благом их родины... многие из величайших ученых, поэтов, художников имели в виду служение чистой науке или чистому искусству, а не каким-нибудь исключительным потребностям своей родины». У нас это невозможно. «Со временем будут и у нас, как у других народов, мыслители и художники, действующие чисто только в интересах науки или искусства; но пока мы не станем по своему образованию наравне с наиболее успевшими нациями, есть у каждого из нас другое дело, более близ-

[3] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. VII. М., 1956. С. 198.

[4] «Редкая литература в кругу литератур мирового значения представляет пример такой тяги к философскому осознанию жизни, искусства, творческого труда, какой характеризуется именно русская литература. И в то же время редкая литература отмечена в такой мере, как русская, своеобразием, порой причудливостью путей философского развития крупнейших ее талантов» (Асмус В. Ф. Круг идей Лермонтова//Избр. филос. труды: В 2 т. Т. 1. М., 1969. С. 8).

кое сердцу...»[5] Эти слова Чернышевского, говорил Г. В. Плеханов, полезно вспомнить, «когда возникает вопрос, почему не так много сделал для „чистой" теории тот или другой весьма даровитый русский человек: очень часто окажется, что у него было другое дело, более близкое его сердцу, нежели занятие „чистой" теорией».[6]

Большинство философских сочинений прежде всего, но не только, материалистического направления принадлежали перу авторов, одновременно являвшихся мыслителями и общественными деятелями. Они адресовали свои идеи широкому читателю, поэтому сложнейшие теоретические проблемы стремились изложить в доступной, популярной форме, прибегая, правда, к различным приемам эзоповского стиля. Русская философская литература насыщена острой полемичностью, критикой господствующих порядков, сопровождавшейся выдвижением разнообразных позитивных социальных программ. Она, с другой стороны, самокритична, поскольку оперативно реагировала на все изменения в социальной жизни и в политических ситуациях, исключая всякий догматизм. Здесь достаточно указать на стремительную эволюцию демократической идеологии в пределах двух десятилетий от Белинского до Писарева. Революционное народничество еще быстрее прошло свой путь; даже славянофильство, выводившее свою доктрину из «вечных» стихий русской жизни, вынуждено было обновлять свои позиции.

Философия, отрешенная от жизни и замкнутая в умозрительных конструкциях, в России не могла рассчитывать на успех. Поэтому именно в России, раньше чем где бы то ни было, она приобрела значение «алгебры революции» и сознательно была подчинена решению насущных задач, вставших перед обществом.

Для понимания философского процесса в России по содержанию большое значение имеет прослеживание концепций и проблем, последовательно проходящих через несколько периодов. Их можно назвать «сквозными». Они порождали многообразные комбинации мировоззрений, использовались одновременно всеми борющимися партиями, разумеется, в несовпадающих интерпретациях и выводах. Такого рода теоретические конструкты раскрывают как высокий динамизм, так и внутреннюю связность русской философии — единого и в то же время двустороннего процесса национального мышления. Сейчас, по-видимому, невозможно проследить все сквозные концепции и проблемы, но некоторые из них уже достаточно определились, например, теория естественного права, философский антропологизм, органическая теория, теория прогресса.

Теория естественного права и договорного происхождения

---

[5] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. I. С. 575, 577.

[6] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXI. М.; Л., 1925. С. 160.

государства была замечена русскими писателями еще в XVI в. (Ф. Карпов, И. Пересветов), но начало ее широкого распространения было положено в эпоху петровских преобразований. Ф. Прокопович опирался на «естественное право» в обосновании принципа абсолютной власти. В. Н. Татищев и А. Д. Кантемир, а за ними дворянские просветители Д. С. Аничков, Я. П. Козельский, отчасти С. Е. Десницкий выводили из буржуазной теории просвещенную монархию. М. М. Щербатов и А. В. Лопухин — ревнители московской старины — находили «естественной» царскую власть, ограниченную неким подобием боярской думы. А. Н. Радищев, следуя Руссо, развивал идею революции, народоправства и республиканизма. Во взглядах декабристов теория естественного права утрачивала роль ведущей концепции, однако по некоторым позициям Пестель и его единомышленники следовали идеям суверенитета народа, равенства людей от природы, равного права на землю, разделения властей и их представительности. Дальнейшая история теории естественного права просматривается почти до конца XIX в. уже в качестве отдельных вкраплений в позитивистской социологии.

Еще более прочно вошел в русскую философию антропологический принцип, который на протяжении около полутора столетий оставался главной методологической установкой в натурфилософии, социологии, особенно в учении о человеке. В материалистической философии антропологизм составлял научную основу объяснения мира, человека, проблем гносеологии и обеспечивал успешную борьбу против идеалистических спекуляций. Нужно признать, что в контексте некоторых идеалистических систем антропологический метод также приводил к продуктивным решениям.

Первый научный подход к антропологизму содержится в книге Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», где эскизно воспроизводится процесс формирования человека как мыслящего существа. Антропология здесь еще не является фокусирующим стержнем мировоззренческой системы в целом, потому что человек и мир соотнесены механистично, да и общая логика автора страдает очевидной непоследовательностью.

Собственно антропологический принцип как таковой сформулирован в философии Шеллинга. «Трансцендентальный идеализм» рассматривает человека, принадлежащего эмпирическому миру, как аналог высшего тождества объективного и субъективного в абсолюте. Человек определяется как микрокосм, подобный макрокосму — миру в целом. Фейербах материалистически «переворачивает» конструкцию Шеллинга. Приняв за первое, вместо абсолюта, реальную природу, имеющую две стороны — материальную и духовную, автор «Сущности христианства» справедливо провозгласил человека высшим ее творени-

ем, в котором олицетворяется единство обеих сторон так, что именно в человеке во всей полноте природа реализует себя и через него же макрокосм-природа познает себя.

В России философская антропология соответственно имела два источника: сначала шеллингианство, затем фейербахианство. Идеалистическую антропологию разрабатывали А. И. Галич, Д. М. Велланский, Н. И. Надеждин, А. В. Никитенко и А. А. Фишер. Лекции двух последних слушал Н. Г. Чернышевский, что облегчило ему понимание Фейербаха, которого он принял безоговорочно. Но раньше Чернышевского вслед за Фейербахом пошли Герцен, Белинский, Огарев, Бакунин, а позже — Добролюбов, Писарев, Антонович. Еще позже антропологизм как форма материализма постепенно стал растворяться (у Лаврова, например) в позитивизме или сливаться с органической теорией.

— Органическая теория также происходит из философии Шеллинга. Рассматривая космос в качестве целостного организма, а все его конкретные формы как органы, — но самостоятельные организмы, — функционирующие по частным законам, подобным всеобщим, потому что в мире везде одна творящая «жизненная» сила, органическая теория представляла мир грандиозной иерархической системой. Эта концепция была выделена из шеллингианства и первоначально развивалась на Западе Океном и Карусом, в России — Велланским и понималась в духе натурфилософской концепции, главным образом биологической. Она явилась поэтому первой попыткой преодолеть господствовавший в естествознании эмпиризм. Впоследствии, в 40-е годы, ее распространили на понимание общества. Грановский приложил «органицизм» к раскрытию исторической жизни народа. За ним следовал Данилевский, создатель теории культурно-исторических типов, переосмысливший идеи западника Грановского под углом зрения комплекса славянофильских понятий. Своего рода очагом «органицизма» стало общество Буташевича-Петрашевского, куда входил Данилевский. Сам Петрашевский вывел из органической теории социализм, понимая его в качестве «организации», т. е. такого гармонического сочетания всех элементов общества — социального организма, которое соответствует гармоническому существованию его органа, человека-организма. Петрашевец Ап. Григорьев принцип органической природы общества и человека положил в основание эстетики — органической критики. Проблематичнее в органическую теорию вписываются философемы Достоевского, но о влиянии на его воззрения его друзей и сотрудников — органицистов Григорьева и Страхова — можно говорить вполне определенно. Позднее органическая теория проходит через взгляды Михайловского, Мечникова, Ковалевского, Кропоткина и Кареева, выступая в качестве формы биологизаторских тенденций в социологии. Из нее же вырастает концепция «русского космизма».

– Теория прогресса в русской философии и социологии занимает особое место потому, что является непосредственной идейной основой всех программ освободительного движения. Именно через теорию прогресса шел поиск путей и средств движения к лучшим формам человеческого общежития. Радищев, Пестель, Фонвизин, Чаадаев уже подошли к пониманию некоторых отдельно взятых законов поступательного развития, но еще далеки от построения сколько-нибудь цельной концепции. Ее впервые создает Надеждин, подготовивший переосмысление Белинским и Герценом гегелевской идеи исторической закономерности. Белинский, Грановский, а с другой стороны, славянофилы являются основоположниками трех первых типов теории прогресса в русской историко-социологической мысли. Еще одним вариантом теории общественного прогресса следует считать тот, который был положен Герценом в основание «русского социализма». Эту линию в основном продолжал Чернышевский.

Во второй половине XIX в., как всегда в переломные эпохи, теория прогресса стала непременной составной частью философско-социологических воззрений. Все, за малым исключением, идеологи общественных классов и групп считали прямой обязанностью создать свою теорию прогресса. Из всех известных наиболее влиятельными сделались теории прогресса Лаврова — Михайловского, Ткачева, Данилевского, Мечникова, Ковалевского, Кропоткина. Свой взгляд на прогресс высказали также Писарев, Добролюбов, Достоевский, Л. Толстой, Соловьев, Федоров и т. д. Теории прогресса возникали под влиянием самых разнообразных философских принципов и систем: диалектики, перенесенной в историческую науку, позитивизма, органической теории, географического детерминизма, плюрализма, теистического объяснения общества, но все они несли в себе образ русской действительности, отраженной через призму определенных классовых интересов и соответствующего взгляда на будущее. Среди этих многочисленных теорий прогресса не было ни одной вполне адекватной объективному ходу вещей, но в каждой из них имелось нечто важное для понимания особенностей истории русского народа.

Помимо «сквозных» концепций в русской философско-социологической мысли выделяется ряд проблем, также обсуждавшихся на протяжении длительного времени, проходящих через несколько периодов. В пределах отдельного периода эти проблемы являлись фокусами полемики на страницах книг и журналов, становились критериями для определения партийной принадлежности мыслителей. Через них выявляется также напряженная динамика идейной борьбы.

– Вероятно, к числу важнейших или наиболее иллюстративно подтверждающих указанные свойства русского философского процесса следует отнести, например, следующие: проблему при-

роды и структуры сознания (Ушаков, Радищев, Козельский, Герцен, Белинский, Хомяков, Чернышевский, Достоевский, Соловьев); проблему метода (Велланский, Павлов, Станкевич, Герцен, Лавров, Чернышевский, Михайловский); проблему сельской общины (Радищев, Пестель, Фонвизин, славянофилы, все сторонники «русского» социализма); проблему общества и государства и государства как такового (Пестель, К. Аксаков, Герцен, Бакунин, Ткачев, Данилевский, Толстой); проблему народа и национальности (Пестель, Фонвизин, Белинский, Чернышевский, Добролюбов, славянофилы, Данилевский, Достоевский, Михайловский, Толстой); проблему интеллигенции (Белинский, Герцен, Достоевский, Добролюбов, Писарев, Лавров, Михайловский, Бакунин, Ткачев); проблему русской культуры и ее места в системе культур Запада и Востока (Чаадаев, Герцен, славянофилы, Чернышевский, Достоевский, Данилевский, Соловьев).

К настоящему времени воспроизведение целостного процесса русской философии достигло достаточной полноты. Восстановление «сквозных» концепций и теорий уже началось и, вероятно, будет продолжено, что раскроет новые аспекты русского мышления и обогатит методологический арсенал исследователей.

Богатство содержания и форм русской философии обусловили ее высокую научность, разносторонность, познавательную и социально-политическую актуальность. Она отличается высокой гражданственностью и гуманистичностью. Будучи философией жизни, она содержит бесценный материал для глубокого понимания нашей истории, того, как русский народ, выйдя из глубины веков, преодолев неисчислимые трудности, сыграл выдающуюся роль в мировой истории и культуре.

Раздел первый

ПРЕДЫСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (IX—XIV вв.)

Философские представления на Руси как выражение общего взгляда на природу, человека и общество, как мировоззренческая основа первоначальных знаний о мире зарождаются в глубокой древности.

Собственно философия в качестве специальной отрасли умственной деятельности, разумеется, в историческом понимании ее предмета, содержания и формы, кристаллизуется лишь со времени образования классового общества на территории нашей страны, когда установились социальные отношения раннего феодализма, возникло государство, а культура и образование достигли относительно высокого уровня. Однако в этот начальный период философия еще остается частью нерасчлененной системы знаний и, кроме того, что составляет главную ее отличительную черту, развивается внутри господствовавшего религиозного миросозерцания, либо официального, либо внецерковного. Философия на Руси, как и всюду, по словам К. Маркса, «сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере».[1]

Прошел длительный исторический период прежде чем русская философия превратилась в самостоятельную науку, утвердив свой предмет и проблематику. Процесс возникновения философии в России вследствие ряда особенностей национального развития растянулся почти на восемь столетий. Только в начале XVIII в. философия обособилась от религии, и наряду с идеализмом сложилось ее материалистическое направление, опиравшееся на научное естествознание.

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26, ч. 1. С. 23.

Глава I

ОБРАЗОВАННОСТЬ И ФИЛОСОФИЯ КИЕВСКОЙ РУСИ

1. ЯЗЫЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ХРИСТИАНСТВО

Самые ранние свидетельства о славянах относятся к первым векам нашей эры. Письменные источники VI в. (например, свидетельства древнего историка Иордана) сообщают о трех крупных славянских образованиях: склавинов, венедов и антов. Первые две группы племен расселялись к северу от Дуная и в бассейне Вислы, а анты занимали обширную территорию, ограниченную Днестром, Черным морем и Днепром. Днепровские славяне жили отдельными крупными племенами. Они, как сказано в «Повести временных лет», «имяху бо обычаи свои, и законъ отецъ своих и преданья, каждо свой нравъ».[1]

Борьба восточных славян с различными внешними врагами уже в VI—VII вв. вынуждала объединять усилия и создавать хотя бы временные союзы, которые и подготовили государственное объединение во второй половине IX в. В 882 г. новгородский князь Олег захватил Киев и превратил его в центр восточнославянского государства, соединив северную и южную Русь. Киевский княжеский стол распространил свою власть на полян, кривичей, словен; затем были подчинены древляне, северяне, родимичи, уличи, тиверцы, вятичи, дулебы. Возникло одно из крупнейших государств Европы, границы которого простирались от Вислы до Дона, от Черного моря до Белого.

Русь не знала рабства в тех формах, в каких оно существовало в античном мире и на Востоке. Древнее русское общество сложилось на основе феодальных отношений и феодального права, которые выросли непосредственно из общинно-родовой организации племен, сохранив формы патриархального рабовладения, как уклада, как разновидности отношений внеэкономического принуждения.

Создание Древнерусского государства совпало по времени с эпохой средневековья в странах Западной Европы, и общественные отношения Киевской Руси в основе были однотипны со строем других феодальных государств. Во главе стоял великий князь, опиравшийся на иерархию местных князей, бывших племенных вождей и военачальников, на боярско-дружинную верхушку и волхвов — жреческое сословие. На нижних ступенях социальной лестницы находились городские ремесленники, торговое население, смерды — крестьяне, платившие князю дань, и, наконец, холопы, лично зависимые от своих владельцев.

---

[1] Повесть временных лет: В 2 ч./Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 14.

Хотя Русь позже других европейских народов вступила на историческую арену, тем не менее она довольно быстро приблизилась к уровню европейского Запада как в социально-экономическом, так и в культурном отношении. С образованием государства, объединившего национальные силы и поддерживающего общественную стабильность, развертывается строительство городов, крепостей, сооружаются каменные здания гражданского и культового назначения. Известно, например, что к 1238 г. на Руси насчитывалось 239 городов, в их числе такие как Новгород, Псков, Полоцк, Смоленск, Чернигов, Переяславль, Перемышль, Берестье (Брест), Любеч, Ростов, Тмутаракань, Корчев, а Киев считался одним из крупнейших центров Восточной Европы. Русь имела торговые, культурные и династические связи почти со всеми европейскими государствами того времени. Но особенно тесные отношения существовали с южным соседом — Византией, откуда было перенесено христианство, а также немало культурных ценностей, в том числе религиозно-философских, научных идей и сочинений.

Мировоззрение русичей в догосударственный (предфеодальный, т. е. в VI—IX вв.) период и в столетие накануне крещения Руси представляло собой довольно цельную систему, базирующуюся на языческих верованиях, культе и нравственном кодексе. Она отражала не только социальные основы быта, экономические отношения, политическую структуру, но также соответствовала комплексу утилитарно-прикладных знаний о мире и эмпирическому складу мышления человека.

Ко времени возникновения государственности Б. А. Рыбаков относит «апогей язычества» и называет Русь «мощной языческой державой», где «культ древних богов стал уже не только средством воздействия на невидимый мир духов природы, но и воздействия на многотысячную массу простых людей, составлявших основу этой державы».[2]

Отрывок из записок византийского историка Прокопия Кесарийского (VI в.) содержит, как считается, достоверное свидетельство о быте и верованиях наших предков. «Эти племена, славяне и анты, — сообщает он, — не управляются одним человеком, но издревле живут в народоправстве (демократии), и поэтому у них счастье и несчастье в жизни считается делом общим. И во всем остальном у обоих этих варварских племен вся жизнь и законы одинаковы. Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды. Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу, и когда им вот-вот грозит смерть, охваченным или болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся,

---

[2] Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 197.

тотчас же принести богу жертву за свою душу; избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценой этой жертвы. Они почитают реки, и нимф, и всякие другие божества, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят гадания».[3]

Приведенный рассказ подтверждается археологическими и археографическими источниками, но в нем подмечены, хотя и существенные, но далеко не все черты верований славян и, естественно, не раскрыта их динамика.

Как и у других народов на переходе от родового строя к классовому обществу, у восточных славян, именно в пределах VI—IX вв., происходили особенно заметные сдвиги в мировоззренческой и идеологической сферах общественного сознания. На смену культу природы (солнца, огня, воды, рек) с поклонением фантастическим существам — упырям и берегиням — пришел земледельческий культ Рода и рожаниц, символа жизни, всеобъемлющего бога Вселенной. Позднее он был дополнен богами и мифическими образами, олицетворяющими различные природные объекты: Сварог, Дажьбог, Стрибог, Волос-Велес, Перун, Хорс, Мокошь, Семаргл и др. Они же представляли собой и комплекс племенных культов, возникших как более высокая абстракция первобытного анимизма. Тенденция к выделению единого бога — громовержца (Род — Стрибог — Сварог — Дажьбог — Перун) свидетельствует об очевидном приближении языческой системы к монетеизму, к еще более высокой степени обобщенности в понимании единства мироздания. Эта тенденция получила отражение в реформе князя Владимира. Он попытался упорядочить первобытные культы и возвести народные верования в ранг государственной религии. Предполагалось, что реформа укрепит союз племен посредством уравнения в правах всех основных племенных богов и, соответственно, вместо локальных жреческих групп создаст единое сословие служителей культа.

Отменив идолопоклонство, повелев срыть капища и разбить кумиров, Владимир учредил единый государственный культ. Установленные в Киеве фигуры Перуна — бога войны и воинов, Хорса — бога солнца, Дажьбога — носителя света, богатства, благ, Стрибога — правителя неба и Вселенной, Мокоши — богини земли и плодородия должны были создать Пантеон, подчеркивающий роль князя как единодержавного правителя и верховного военачальника страны, поскольку главным богом провозглашался Перун — громовержец, бог воинской славы и покровитель воинов. Однако искусственно созданное пятибожье не достигло поставленных князем идеологических целей именно потому, что Перун так и остался дружинным культом, исповедуемым верхушечной, военной частью господствующего класса.

---

[3] Прокопий из Кессарии. Война с готами. М., 1950. С. 297.

Он лишь оттеснил однотипные с ним по рангу культы земледельцев и скотоводов, оказавшихся исключительно живучими в народном сознании. Поэтому следующей культовой реформой Владимира стало крещение Руси — приобщение к одной из мировых религий.

В религиозной оболочке дохристианских верований могут быть выявлены важнейшие мировоззренческие представления язычника, которые составляют своеобразное сочетание адекватно познаваемой реальности как результата повседневной практической деятельности с фантастическими понятиями о причинах и силах, определяющих жизнь природы. Недоступное познанию человека того времени, естественно, подменялось вымышленным, мифическим, иллюзорным.

Мир представлялся язычнику как единый живой космос, охватывающий все составные части наблюдаемой природы: небо, землю, подводную и подземную стихии. Б. А. Рыбаков в качестве образцов космологических моделей мира анализирует конструкции фибул, Вщижской арки и Збручского идола, которые позволяют проследить эволюцию картины мира на протяжении VI—IX вв.[4] Все они имеют трехъярусное построение и через посредство дополнительных деталей и символов (солнечные лучи, струи дождя, растения, птицы, змеи и т. д.) указывают на связанность, взаимодействие трех уровней мироздания, т. е. земли и неба, земли и ее недр. Вщижская арка изображает мир в форме полуцилиндра, напоминающего крытую кибитку кочевника.

Наиболее содержательной и иллюстративной моделью считается сочетание образов и символов в композиции Збручского идола. Он также является трехъярусным, представляющим три мира, но кроме того — четырехгранным, т. е. обращенным ко всем сторонам света соответственно суточному ходу солнца. Збручский идол — это «целая космологическая система, четко сложившаяся к IX веку»,[5] которая содержит итоги «теологических размышлений древних русов к моменту зарождения государственности». Этот комплекс культов, олицетворяющих силы природы, непосредственно предшествует Пантеону богов князя Владимира. На верхнем ярусе Збручского идола помещены боги, пребывающие на небе; средний — заполняют люди земли; в нижнем отделе расположено божество, поддерживающее землю с людьми. В камне идола, представляющего собой четырехгранную колонну, высечены изображения Мокоши, Лады (богини весны, пахоты, сева, брака и любви), Перуна, Хорса, Дажьбога, Волоса-Велеса (скотского бога). Как пишет

---

[4] Фибулы — амулеты, используемые как застежки для плащей; Вщижская арка — деталь напрестольной сени в церкви г. Вщижа; Збручский идол (Род-Святовит) — каменное изваяние, найденное в реке Збруч (см. соответствующие главы в книге Б. А. Рыбакова «Язычество Древней Руси»).

[5] Там же. С. 236.

Б. А. Рыбаков, «все изображения, вся система рельефов на теле основного идола (символа продолжения жизни) — Рода — гармонически сливается в обобщенный образ Вселенной».[6] При этом Род понимается не только как центр, сущность мира, но и как производящее начало всего живого на земле.

Вселенная, будучи для язычника единой, состоящей из телесно-духовных вещей, подобных человеку, воспринималась пространственно ограниченной и лишенной временно́й атрибутики. Тогда, по словам Д. С. Лихачева, пространство выражало «своеобразное восприятие вечности», или, иначе, время в сознании древних подменялось пространством, потому что историческая ретроспекция почти отсутствовала, связь вещей и событий рассматривалась не столько в последовательности, сколько во взаимном пространственном расположении. «Социальное и политическое устройство мира, быт, нравы людей и многое другое казались неизменными, навеки установленными».[7] В соизмерении с человеческой жизнью, при недостатке знаний о прошлом, в кругу локальной географии наблюдаемый ход событий не заключал в себе момента изменчивости. Малозаметный прогресс техники, трудовых операций, оружия, отношений, напротив, создавал иллюзию стабильности. На памяти одного человека действительно почти не возникало ничего нового, происходящее воспринималось как повторение уже случавшегося, но в другом пространственном измерении. Так, понимая прошлое, человек жил только в настоящем. Естественно, что прогностика отсутствовала вообще. Поэтому прошлое казалось лучше настоящего. А это значит, что «субъективный аспект времени», по словам Д. С. Лихачева, не был еще открыт в средние века.

Язычник выделял в мире добрые и злые силы, пребывающие в вещах, что находило отражение в его практическом поведении через посредство различных магических действий, в том числе гаданий и жертвоприношений. Понятно было стремление увеличить число фетишей — вещей, будто бы приносящих добро, обеспечивающих успех, и нейтрализовать влияние враждебных сил. Тем самым язычник исходил из убеждения, что воля богов и сила фетишей не отменяют его собственных усилий в достижении целей. Более того, они подкрепляются содействием родственных человеку по природе, объективно существующих предметов и явлений.

Таким образом, древний русич, как было отмечено, не верил в судьбу, не ставил ее над собой, а жертвоприношения и другие магические действия, в том числе захоронения, рассматривал как средства предметно-практических отношений с богами, со своими предками и родичами. Поэтому таким же свободным от

---

[6] Там же. С. 247.

[7] Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 212.

таинственности было понимание смерти. Арабский путешественник Ибн Даста (X в.), описывая погребальный обряд, рассказывал, что русские вместе с умершим кладут в могилу его оружие, одежду, драгоценности, съестные припасы, монеты, жену. В смерти они видели переход из земной жизни в другую, столь же реальную жизнь. Практиковалось также трупосожжение, о чем писал Нестор, заставший этот обычай у вятичей в XII в. Сожжение, по существовавшему убеждению, позволяло умершему входить в другую жизнь — вечный рай — немедленно. Ибн Фадлан, другой арабский автор, сообщал, что рай русских находится где-то высоко-высоко, за морями, в стороне восхода, что перелетные птицы «из ирья идуть»,[8] из рая (неба), заселенного душами предков, и сами души предков отождествляются с птицами. Душа, кроме того, уподоблялась дыханию и дыму.

Подобные поверья означают, что языческая антропология тело и душу рассматривала в качестве сущностей различной природы. Душа бестелесна, бессмертна и несет в себе начало перевоплощений вещественного бытия. Душа как жизненная сила, пребывающая в человеке, после смерти его отделяется. Первоначально существовало представление о возможности переселения души, второго рождения человека, а позже возникла идея загробной жизни, ее бытия в другом мире («душа покойника летит в небо»), где она вместе с душами других предков становится как бы «соприсутствующей с верховным небесным существом».[9] Предки тем самым помогают потомкам. Через предков — помощников и богов — язычник включал свою судьбу во всеобщий процесс жизни.

2. ВИЗАНТИЙСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ И ХРИСТИАНИЗАЦИЯ РУСИ[10]

Общеизвестен полулегендарный рассказ о выборе веры киевским князем Владимиром. «Повесть временных лет» решающим аргументом в пользу византийского православия объявляет красоту и веселье обряда, т. е. именно то, что могло привлечь язычника, религия которого отличается живым и непосредственным восприятием природы. Вместе с тем и символ

---

[8] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 275—276 и др.

[9] Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 80.

[10] В настоящем параграфе, а также в III и IV главах, использованы предоставленные мне материалы А. Ф. Замалеева, который под моим руководством в 1969—1972 гг. работал над кандидатской диссертацией по философии средневековой Руси. Его книга «Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.)», вышедшая в 1987 г., является наиболее полным и первым систематическим исследованием по данному периоду отечественной философии.— *А. Г.*

веры христианства летописец в значительной мере заполняет языческим содержанием или преломляет через языческое миропонимание. Христианского бога называет «господином Вселенной», творящим свою власть через ангелов, также истолкованных в традиционном образе сил природы: облаков и мглы, снега и грозы, зимы и осени, весны и лета. Ангелы состоят при вещи («ко всем тварям приставлены ангелы») и человеке, которому посылается «от бога ангел на хранение во все житие человеческое». Принятие народом христианства в такой интерпретации не могло не повлиять на его церковное оформление и догматику.

Другие, самые существенные мотивы принятия византийского православия остались вне летописного повествования. А между тем известно, что задолго до формального провозглашения христианства государственной религией с ним были знакомы и его исповедовали многие киевские феодалы, дружинники, торговцы, горожане. Христианство было фактически признано и при дворе киевского князя. Таким образом, христианизация Руси отражала потребность феодального класса в идеологическом обосновании утвердившегося социального, политического строя. Она соответствовала также политическим интересам соседней Византийской империи.

В византийском обществе X в. господствовали феодальные отношения, вытеснившие другие уклады, которые существовали до поры как остатки предшествующих формаций. Оказалась уничтоженной сельская община, что открыло неограниченные возможности для роста крупных земельных владений; свободное крестьянство — главный источник податей и основа военной мощи государства — подверглось обезземеливанию и феодальному закабалению. Феодальная верхушка стала ведущей политической силой, противостоящей государству, а затем захватившей его в свои руки. Наступила полоса кризиса императорской власти. Византия потерпела ряд чувствительных военных неудач, изнутри ее сотрясали непрерывные народные восстания, в которых выплескивалось недовольство крестьян, военных поселенцев, жителей городов, солдат. В это время на севере укреплялось молодое русское государство, имевшее важные экономические интересы в Крыму, на Балканах, в Малой Азии и настойчиво добивавшееся торговых привилегий и других выгод в отношениях с Византией. Несколько походов русских князей (в 860, 907, 941, 944, 967, 970, 979 гг.) на Византию к стенам Константинополя вынудили императоров отказаться от безуспешных попыток военного воздействия и дипломатических интриг в пользу вынужденного добрососедства с тайными планами подчинения Киева религиозному, а вместе с ним культурному и в конечном счете политическому влиянию. Новые отношения были подкреплены династическим союзом: сестра императора Василия II стала женой князя Владимира.

Византийская церковь к тому времени фактически отделилась от Западной, хотя формальная самостоятельность была провозглашена в 1054 г. Она представляла собой могущественный идеологический институт феодального общества и сама владела обширными землями, имуществом, промыслами и крепостными крестьянами и как Западная обладала большим влиянием в политической жизни. Но если Римская церковь была межгосударственным, наднациональным центром, то Константинопольская — религиозным учреждением единого, сильного монархического государства, и потому в отношении государства она находилась в подчиненном положении. В известном смысле ее можно считать составной частью бюрократической машины. На духовные инстанции даже возлагались административные и судебные функции, а церковные иерархи нередко занимали светские должности в центральном и местных органах власти. К. Маркс указывал на «отождествление государства и церкви, гражданской и церковной жизни». «В Византийской империи,— писал он,— государство и церковь были так тесно переплетены, что невозможно изложить историю первого, не излагая истории второй».[11]

Особенность взаимоотношений государства и церкви в Византии состояла в том, что борьба духовных феодалов шла не за преобладание над светскими, а за самостоятельность, обособление в пределах монархического режима, что проявлялось как в церковной практике, так и в вероучении византийского православия. Отличительной чертой общественной жизни IX—X вв. явился бурный рост монашества, который поддерживался церковью, видевшей в нем непосредственную социальную опору, и который питался за счет массового разорения крестьян-общинников и городского плебса. Даже мощное антифеодальное движение иконоборчества, направленное против монастырей и поддержанное государством, не остановило этот процесс. Напротив, именно его безрезультатность дала новый толчок иноческим настроениям — своеобразной реакции на усложняющуюся жизнь. В борьбе за церковную автономию византийские иерархи и богословы прибегали как к практическим мерам, так и к аргументам от писания, требуя соотнесения действий и актов императоров с «божественным законом» на том основании, что воля церкви «божественнее» прав мирского владыки. Позднее был выдвинут принцип обязательного для всех соблюдения церковного догмата и канона.

Одновременно развивалась тенденция к аскетическому отказу от всего мирского в житейском и духовном отношениях. Византийская патристика все более акцентировала внимание на необходимости сохранения «чистоты ума», так называемого

---

[11] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 10. С. 130—131.

«смиренномудрия», отрицающего земной разум, противопоставляющего «истинные» знания, содержащиеся в писаниях отцов и учителей церкви, знаниям «ложным» — философии и светским наукам. Вырабатывалось специфическое для православия учение о богопознании как богодарованном созерцании истины, очищающее «естественный разум» и возводящее его до степени «разума духовного», неомраченного ничем земным. На первый план выдвигалась внутренняя духовность человека, достигаемая через уход от реальностей земных интересов и обнаруживаемая в акте самоуглубления, «умной» молитвы.

Мироотрицающая концепция, занявшая ведущее положение в византийском богословии, первоначально привела к полной конфронтации с основными принципами античной философии, отношение к которой для него было всегда остроактуальным ввиду того, что Византия явилась главной наследницей греческих культурных ценностей, в том числе сочинений древней классики. Но объявление «ложными» учений философов и «физиков» не было самым простым средством, так как требовало непосильного для богословов опровержения научных идей античности, особенно логико-гносеологических, на которые опиралось еретическое мышление. Поэтому отцы церкви пытались найти применение аристотелевской силлогистики для богословских нужд. Так, например, Иоанн Дамаскин, не отвергая «словеса внешних мудрецов», предлагал подвергнуть их «испытанию», чтобы отобрать «потребное и для души полезное». После такой фильтрации философия язычников может быть даже полезной в случаях защиты вероучения от «возражений лжеименного разума» тех, кто противится признанию силы и премудрости бога-отца. Допуская философскую технику и некоторые общетеоретические начала в богословие с целью придать ему вид целостной и обоснованной системы, Дамаскин требовал в то же время строгого сохранения ортодоксии. Тем самым за критерий отношения к дохристианской философии и науке византийское богословие приняло принцип непротиворечия истинам Священного писания.

Перечисленные особенности социального статуса и вероучения византийского христианства были восприняты русской церковью. Некоторые из них в условиях послемонгольской отсталости даже усилились, создав тот облик отечественного православия, который сложился к XVI в.

Но, впрочем, русское православие не является тождественным византийскому, главным образом потому, что христианство, пришедшее на Русь, столкнулось с народным миросозерцанием, в основе которого лежало славяно-русское язычество, и подверглось существенным коррективам или, как справедливо отметил А. П. Щапов, «не могло не исказиться в понятиях народных, не могло иначе выразиться в первых произведениях

народной мыслительности, как с примесью наполовину мифологических элементов».[12]

Объяснение этому феномену дал Н. М. Никольский, указавший на то, что христианские вероучения и культ «совершенно не подходили к условиям жизни Приднепровья. Христианство возникло как религия рабов с преобладающим эсхатологическим содержанием, что впоследствии было переработано богословами в „религию искупления". Восточным славянам это было совершенно чуждо и непонятно, ибо на Руси не существовало никакой почвы для мессианских ожиданий».[13] Поэтому русская церковь поддерживала своеобразную переориентацию религиозного почитания с культа Христа на культ Богородицы, что затем получило надлежащее обоснование в богословии, которое вынуждено было считаться со стихийным процессом народного сознания. Христос «спасает» человеческую душу, тогда как Богородица в традиции языческого культа Берегинь, Рода и Рожаниц толкуется как источник и Христа, и всего мира, что делает сотворенное («товарное») бытие сопричастным святости и небесному блаженству. Значит мирское перестает быть причиной греха и порочного соблазна.

Древний русич сообразно своим представлениям о добрых и злых силах вещей, «белых» и «черных» богах переосмыслил порочное как производное от ангелов «лукавого сатаны» и реабилитировал плоть и человеческие страсти. Благочестив не тот, кто усерден в соблюдении постов и молитв, а человек, добродетельный в жизни. Новообращенный язычник не принял слепого, покорного аскетизма в качестве единственного пути спасения.

В первоначальном восприятии христианства народом и даже монахами считалась непонятной персональная ответственность каждого за греховность мира, несовместимая с общинной моралью, где человек подчинял себя интересам рода. Да и ничто мирское, данное человеку природой, в гармонии, с которой он жил, не считалось греховным. Как следует из «Слова о хождении к церкви и о молитве» игумена Киево-Печерского монастыря Феодосия (XI в.), сто лет спустя после крещения пастырям приходилось призывать монахов к исполнению элементарных христианских норм.[14] Другой источник свидетельствует о длительном сосуществовании язычества и христианства. Обличитель должен был признать, что русские продолжают жить по языческому обычаю потому, что в них еще не вселился «свет истинного разума». Более того, они «чистые молитвы» смешивают с «проклятым молением идольским». «Двоеверно живут», веруют в Перуна, и в Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Ръгла,

---

[12] Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире//Соч.: В 3 т. Т. I. СПб., 1906. С. 42.

[13] Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1985. С. 23.

[14] Литературное наследие Феодосия Печерского/Изд. И. П. Еремина//Труды отдела древнерусской литературы. Т. V. М.; Л., 1947. С. 180.

и в Вилы... приносят «жертвы идольские», «еже молять ся огневе под овиномъ, и Виламъ, и Мокоши, и Симу, и Ръглу, и Перуну, и Роду и Рожанице, и всемъ темъ, иже суть темъ подобни...»[15]

Таким образом, усвоение народом византийского православия, если исключить позицию его полного непринятия волхвами,— необращенными твердыми язычниками — происходило посредством его оязычивания. Факт возникновения нового национального облика православия на Руси отмечен в свидетельствах сторонних лиц. Краковский епископ Матвей (XII в.) писал, что русский народ «веры правило православной и религии истинной установления не блюдет», что «Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает» и что «не желает упомянутый народ ни с греческой, ни с латинской церковью быть единообразным, но, отличный от той и от другой, таинства ни одной из них не разделяет».[16] Позднее подобное сообщение направил в Рим кардинал Д. Эш (XV в.) «Русские в такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение».[17]

Так сложилось двоеверие Руси, оставшееся непреодоленным церковью.

Христианство уничтожило язычество как институт, но не смогло выкорчевать корни мировоззренческой традиции народа. Сначала оно принесло новый обряд и организацию культа, в дальнейшем внедрило догмат, но и по форме и по содержанию православие утверждало себя на основе национальной культуры.

Русская церковь складывалась и функционировала как носитель господствовавшей феодальной идеологии, тогда как отступившее язычество сохранялось в памяти крестьянства, оставаясь источником народного сознания. Языческое мировоззрение прослеживается в сказах, героическом эпосе, в сельской архитектуре, в эстетике предметов быта, обрядах, плясках, песнях. Устойчивость сюжетов в национальном творчестве на протяжении многих столетий позволила Б. А. Рыбакову сделать следующее заключение: «Русская народная культура XVIII—XIX вв. традиционна, и эта традиционность уходит в языческую старину».[18]

Распространение христианства и признание его в 988 г. государственной религией имели важные исторические последст-

---

[15] Слово христолюбца ревнителя по правой вере (около 1400 г.)//Хрестоматия по русской истории/Сост. М. Коваленский. М., 1918. С. 70.

[16] Щавелева Н. И. Послание епископа краковского Матвея Бернгарду Клервоскому об «обращении русских»//Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. М., 1976. С. 114—115.

[17] Цит. по: Смирнов М. Ягелло-Яков-Владислав и первое соединение Литвы с Полыней. Одесса, 1868. С. 161.

[18] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 606.

вия. Новая религия, сменившая языческие верования, была порождением классового общества, идеологией феодализма, его духовной санкцией. Естественно, что христианство укрепило власть феодалов, и с принятием международной религии Русь вошла как равноправный партнер в ряды государств цивилизованного мира. Русская православно-византийская церковь способствовала установлению еще более прочных внешних культурных связей и сама превратилась в центр культуры и образованности, распространения письменности, а духовенство, так же как в Византии и европейских странах, сделалось «ученым сословием» средневековья. На Русь завозилось много разнообразной религиозной литературы: библейские книги, патристические сочинения, церковно-назидательные трактаты и наставления, жития святых, сборники средневековой мудрости. В церквях и монастырях сосредоточивается большое количество книг, переводятся и переписываются различные сочинения, ведутся летописи и создаются оригинальные произведения национальной письменности. Монастыри играют роль не только религиозных центров, но своего рода очагов тогдашней культуры и учебных богословских заведений. В них сосредоточивались наиболее просвещенные кадры церкви и готовилось пополнение образованных людей. В монастырских библиотеках, наряду с богослужебными книгами, в большом числе хранились светские сочинения: летописи, географические описания («хождения»), военные и исторические хроники.

Среди церковных иерархов появляются лица выдающейся образованности, собиратели книг. Источники сообщают, что значительной по тому времени библиотекой обладал митрополит Климент Смолятич, ростовский митрополит Кирилл также был «зело богат» книгами. К числу образованнейших представителей церкви принадлежал и митрополит Иларион, автор известного публицистического сочинения «Слово о законе и благодати».

Образованность не замыкалась только в церковных кругах. Просвещение проникало в среду светских феодалов и их ближайшего окружения. Внутренние государственные нужды, дипломатические отношения и торговля требовали подготовки грамотных и знающих людей. В этих целях в различных городах помимо духовных возникают светские школы, по преимуществу частные. Лучшим свидетельством массового владения письменностью являются новгородские берестяные грамоты, содержащие деловую и личную переписку населения средневековой республики. По данным летописей высоким образованием отличались некоторые князья и их приближенные. «Словеса книжные» ценил Владимир Святославич; большую библиотеку собрал Ярослав Мудрый, который «книгам прилежа и почитая е часто в нощи и в дне». О том, что книжная мудрость пользовалась большим почетом у наших далеких предков, свидетельствуют

многочисленные записи летописцев, например, такие: «Велика ведь бывает польза от учения книжного; книги наставляют и научают нас пути покаяния, ибо мудрость обретаем и воздержание в словах книжных. Это — реки, напояющие Вселенную; это источник мудрости, в книгах ведь неизмеримая глубина; ими мы в печали утешаемся; они — узда воздержания»;[19] в книгах «обрящеши великую пользу души своей»; «ум без книг, аки птица опешена» и т. д. По подсчетам советских историков, книжный фонд Киевского государства в домонгольский период, включая находящуюся тогда в обращении духовную и светскую литературу, исчислялся десятками тысяч единиц, о которых до нас дошли весьма неполные сведения.

Однако при всем этом, как и в других странах того времени, просвещение в Киевской Руси было почти целиком проникнуто религиозным духом. Под влиянием византийской богословской литературы русская мысль сразу же оказалась втянутой в сферу религиозных идей. Богословие постепенно стало господствующей идеологией, и всякое общественное движение поэтому неизбежно принимало религиозные формы. Что касается философии, то в этих условиях она не могла существовать вне или независимо от богословия. Своеобразие русского мышления сравнительно с западнохристианским объясняется особенностью генезиса феодализма на Руси. Оно устанавливалось в результате столкновения, длительного противостояния язычества и христианства и испытывало влияние двух разнопорядковых духовных традиций: славяно-русских родовых верований и византийского православия. Верх, разумеется, взяла новая религия феодального общества, но русское православие вобрало в себя многие элементы дохристианского мировоззрения и было им существенно корректировано. Язычество, хотя и уступило дорогу, еще долго жило в сознании народа и проявлялось в сохранении некоторых культов, а также в идеологии различных еретических движений.

---

[19] Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1, ч. 2. М., 1969. С. 697.

Глава II

ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КИЕВСКОЙ РУСИ

Существуют два разряда источников, раскрывающих характер философских представлений, распространенных в Киевском государстве. Первые из них — переводные, сохранившиеся в полном объеме за пределами страны и вполне достоверные потому, что по литературе, которая читается, легко устанавливается

уровень знаний читателей. Вторые — в различной степени оригинальные — самобытные национальные памятники древнерусской письменности, — малым числом выжившие в огне монгольского нашествия.

Древняя Русь была знакома с двумя главными идеологическими течениями Византии. Представители одного из них, например Георгий Амартол, объясняли историю и все явления общественной жизни исключительно с богословских позиций. Другое — стремилось сочетать античную культуру с христианством. К этому направлению можно отнести хронику Иоанна Малалы, «Шестоднев» Василия Великого, сочинения Козьмы Индикаплова, Иоанна Дамаскина и других авторов. К ним примыкают также наиболее популярные на Руси сборники — «Пчела» и «Диоптра».

Для византийской литературы, известной в то время на Руси, характерно преобладание морально-назидательной тематики. Обычной являлась постановка вопросов «о житейской добродетели и злобе», «о мудрости», «о правде», «о мужестве и крепости» и т. п. Однако наряду с этим нередко встречаются обращения к общефилософской и космологической проблематике. Так, например, в «Пчеле» и в сочинениях Иоанна Дамаскина приведены многочисленные извлечения из античных авторов: Пифагора, Филона, Диогена, Сократа, Платона, Демокрита, Аристотеля, Эпиктета, Эпикура, а также Геродота, Фукидида, Плутарха, Эсхила, Софокла и др. Вообще византийские хроники содержали довольно основательные сведения по всемирной истории, географии и другим областям знания. В них также имеются попытки изложения философии Платона и Аристотеля.

В сочинении «Шестоднев» приводятся сведения о животном и растительном мире, камнях и минералах, о строении человека и т. п. Весьма любопытно, что автор стремится соединить библейский миф о сотворении мира с античными натурфилософскими представлениями о четырех стихиях. Козьма Индикоплов и Иоанн Дамаскин высказывают ряд интересных космологических идей. Последний, например, в центр мира ставит землю, окруженную морями и океаном. При этом вода находится в состоянии круговорота, последовательно превращаясь под действием солнечного тепла в пар, облака и выпадая обратно на землю в виде дождя.

Особый интерес представляет весьма популярная на Руси «Диалектика» И. Дамаскина, написанная под влиянием Аристотеля. Подчиняя философию религиозным задачам и видя в ней воплощение божественной премудрости, Дамаскин относит к предмету философии познание «природы сущего», субстанций и акциденций, «вещей божественных и человеческих, то есть видимых и невидимых». «Философия есть искусство искусств и наука наук» и одновременно — «уподобление богу» через

мудрость.[1] Философию Дамаскин делит на две части: умозрительную и практическую, которые в свою очередь подразделяются. Первая обращена к истокам богословским и природным, вторая — к области общих норм поведения человека в семье и обществе. Дамаскин знакомит читателей и с основными положениями аристотелевской логики, толкует о видах и родах, сходстве и различии, количестве и качестве, сотворенном и несотворенном и других категориях.

Впоследствии многие русские авторы в своих рассуждениях о человеке опирались непосредственно на антропологию И. Дамаскина, в которой человек, сотворенный богом, был представлен как «некий второй мир: малый — в великом». Человек — средина между духовным и вещественным, «он связует собой зримое и незримое, чувственное и умопостигаемое творение». Определяя человеческую душу, Дамаскин видит в ней сущность «живую, неразложимую, бестелесную» и незримую для «телесных очей». Душа бессмертна, наделена разумом, а в отношении тела является источником его жизнедеятельности.[2]

В дошедших до нас русских литературных памятниках XI—XIII вв. достаточно широко представлена общественно-политическая мысль, обращавшаяся к важнейшим событиям современности. Таковы «Русская Правда», «Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве» и другие сочинения, в которых, наряду с описанием различных сторон политической жизни, во весь рост поставлены важнейшие для того времени вопросы о единстве, национальной независимости и величии Русского государства. Однако в ряде источников обнаруживаются и важные философские идеи.

Так, в «Слове о Законе и Благодати» (1051) Киевского митрополита Илариона — первого русича, поставленного во главе Киевской церкви, предлагается своеобразная религиозно-социологическая концепция, согласно которой история человечества движется через смену форм религии. Используя уже известный в патристике сюжет о соотношениях Ветхого завета (Моисеев закон) и Нового завета (Христова благодать), автор противопоставляет их и выводит два различных принципа общественного устройства. На первом — «законе» — основывается подчинение народов друг другу, на втором — «благодати» — их полное равноправие. Характеризуя Киевскую Русь как общество, основанное на принципе «благодати», митрополит Иларион стремится теоретически обосновать государственную самостоятельность и международную значимость русской земли. Причем, вопреки христианскому нигилистическому отношению к языческому периоду истории и культуры, Иларион не подчеркивает различия русской жизни до и после 988 г. Скорее, он следует идее пре-

---

[1] Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1, ч. 2. М., 1969. С. 622.
[2] Там же. С. 625—626.

емственности, поскольку воздает хвалу князьям, стоявшим у истоков национальной государственности и много сделавшим для объединения славяно-русских племен. Он вспоминает «старого Игоря» и «славного Святослава», которые «мужеством и храбростью прослыли во многих странах и победами и силою поминаются ныне и славятся».[3] Исторический экскурс Илариона следует понимать, однако, шире: на факты политической истории он смотрит через призму национального самосохранения перед лицом византийской экспансии, которая начиналась с попыток денационализации русской культуры. Иларион отвергает претензии Византии на старшинство как принявшей христианство значительно раньше Киева. Он, напротив, утверждает, что все новое совершеннее старого, а значит и новопринявшие христианство народы могут рассчитывать на более перспективное будущее.

В другом оригинальном источнике древности — «Моленин Даниила Заточника», относящемся к началу XIII в., воспеваются разум и мудрость, которые рассматриваются в качестве высших человеческих добродетелей. Ученость и справедливость автор противопоставляет богатству, внешнему блеску боярства и лицемерию духовенства. «Очи мудрого,— говорит он,— во главе, а безумного аки во тьме ходят». Для него «един смыслен» ценнее государству, чем десять «властелин без ума». Будучи человеком религиозным и постоянно апеллируя к священному писанию, Даниил Заточник тем не менее высказывает и некоторые антиклерикальные идеи. В частности, он смело нападает на духовенство. «Ангельский имея на себе образ, а блудный нрав; светительский имея на себе сан, а обычаем похабен»,— пишет он о монахах и попах. О себе же автор «Моления» сообщает «Аз бо не во Афинех ростох, ни от философ научихся, но бых падая аки пчела по различным цветам и оттуду избирая сладость словесную и совокупляя мудрость, яко в мех воду морскую».[4] Одним из мотивов этого сочинения является защита сильной политической власти и тревога за судьбу родины перед лицом надвигающейся внешней опасности.

Митрополит Иларион был первым русским идеологом, обратившимся к проблемам осмысления истории и развития элементов исконной культуры. Его линия нашла последователей, которые так же, как и он, в рамках христианского вероучения обращались к отношениям и событиям реальной жизни, формируя общественно полезный идеал человеческого бытия. В этом смысле наибольший интерес представляет полемика, начатая «Поучением» Владимира Мономаха. Опираясь на мысль о многообразии сотворенного мира, вовсе не противоречащую христианству, Мономах выводит неодинаковость людей,

[3] Там же. С. 703.

[4] Хрестоматия по древней русской литературе/Сост. Н. К. Гудзий. 8-е изд. М., 1973. С. 140.

не допуская нивелировки в плане моральных требований. Мономах сохраняет языческие понятия природы и человека в ней: все, что существует в мире, «дал бог на угодье людям, на веселье». Поэтому ни в удовлетворении плоти, ни в мирских делах он не видит ничего греховного. Активное добротворчество, полезный для общества труд — вот главный показатель богоугодности человеческой жизни. Учиться доброму советует он сыновьям. «Леность — всему плохому мать; что кто умеет, то забудет, а чего не умеет, тому и не учится».[5] Гражданскую активность Мономах противопоставляет ревностному исполнению церковно-монастырских установлений. Кто «терпит... одиночество, чернечество, голод» — лишние люди.

Разумеется, подобный взгляд не совпадал с церковной нормой, насаждаемой иерархами ортодоксального типа, каким был, например, Феодосий Печерский. Он призывал к служению богу путем «покорения и послушания», а искать бога «рыданием, слезами, пощением, бдением» и при этом непременно «во всякие дни каятся в своих грехах». Его ведущий мотив «Возненавидим мир» — лучшим образом выражал стремление подавить языческое восприятие русича и утвердить византийское мироотрицание.

Прямым оппонентом Илариона и Владимира Мономаха выступил грек митрополит Никифор. В специальном послании князю, полном упреков в отходе от благочестия, он изложил ординарную концепцию византинизма. По его мнению, люди «словесны и бессловесны, духовны и телесны». Духовное есть «чудное нечто», сопричастное божественному, а телесное — грубо, сластолюбиво, страстно. Поэтому между ними происходит «брань многая». Следует, что для торжества духовного, высшего начала до́лжно укрощать плотское постом и прочими средствами подавления. Душа трояка, включает начала словесного, яростного и желанного. Словесное (разумное. — *А. Г.*), признает Никифор, «весьма важно» в познании бога, но оно же — источник мирского греховного вольномудрия. Не двуликое словесное, а яростное нужно развивать человеку в себе. Оно — «ревность к богу, месть врагам» и через него лежит путь к богопознанию. Против Мономаха Никифор делает и личный выпад: князь, в его мнении, «по словесному велик, не мал и по яростному, но мал по желанному».[6]

Проблема знания вообще и возможность отрицаемого византийской ортодоксией внецерковного знания стала предметом изысканий одного из известнейших древнерусских богословов митрополита Климента Смолятича (XII в.), автора «Послания пресвитеру Фоме». Он — мыслитель новой формации, начавший тенденцию обмирщения догматической мудрости посредством

[5] Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 701.

[6] Цит. по: Гавриил (Воскресенский). История философии. Казань, 1840. С. 30—33.

синтезирования языческого эмпиризма и созерцательного богопознания. «Вам дано знать тайны царствия божия, а прочим в притчах» — из этого евангельского изречения Климент заключает о наличии двух методов познания сущности мира. Один из них — тайный, доступный «святым», другой — «приточный», обычный, доступный всем людям. Первый — откровение, готовое, непосредственное знание, не требующее усилий чувств и ума. Иное дело, «приточное» познание, толкуемое, во-первых, как достижимое через наблюдение вещей и постижение их бытия и, во-вторых, как мотивируемое практической жизнью человека в миру. Как узнают погоду моряки? По ветру. Как предсказываются «воздушные знамения»? По «восходу звездному». Значит, «познавая величие божие», следует «обращать свой ум на рассмотрение дел его». Климент Смолятич, таким образом, ставит веру на «испытание» разумом, снимает антидемократическое различие между знанием избранных и прочих. Вероятно, Климент Смолятич шел и дальше, о чем можно судить по его собственному сообщению о других сочинениях: «В последней и глубокой старости написал я пятнадцать слов, чудных и достойных похвалы, но они не могут быть переданы для церковного чтения из-за возвеличения разума, содержащегося в них, и за глубину сокровенных и дивных речей».[7]

Еще более значительная фигура в истории русской церкви — епископ Туровский Кирилл (XII в.), автор многих сочинений. Прозванный «русским Златоустом», он развил традицию Илариона, Владимира Мономаха и Климента Смолятича. Его сочинения, написанные доступным языком, насыщенные мотивами народного творчества и иллюстративным материалом, взятым из мира природы, являются самобытными и яркими документами русской культуры накануне татарского нашествия. «Притча о человеческой души и о телеси», «Послание или „повесть" к Василию игумену Печерскому», «О белоризнце человеце и о мнишестве» пользовались большой популярностью на Руси и в славянских странах. Кирилл Туровский прошел эволюцию от последовательной ортодоксии к идеям, связывающим христианскую догму с мирским знанием, распространив их на область практической нравственности. Он происходил из богатой семьи, но, оставив «тленную славу мира сего», поступил в монастырь, прошел затворничество, достиг епископского сана и пришел к убеждению в том, что служитель бога назначен жить в мире, а не в отречении от него. Жизнь человека состоит в деянии духовном и плотском, пронизанном божественным началом. Как и у его предшественников и единомышленников, истина и нравственность наполняются у К. Туровского земным содержанием. Насколько значительно Кирилл Туровский расходился

[7] Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме//Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892. С. 136.

с патристической моралью, следует из его трактовки Христа как человека, служащего не богу, а людям.

Кирилл одним из первых в русской средневековой философии разрабатывал учение об опытном, естественном происхождении разума. Его доказательства оригинальны и даже неожиданны. Утверждается, что тело первично по отношению к душе, потому что в такой последовательности они сотворены. Отсюда знание духовного невозможно без знания телесного. В такое же соотношение, по аналогии, антропоморфно по существу ставится порядок познания мира: сначала познается «строение дивных божественных созданий», затем сущность — бог. Человек, отнесенный к акциденциальному существованию, как и все сотворенное, не совпадает с богом, и разум его иной, производный от вещей. А в самом человеке разум опирается на показания «человеческих уд»: слуха, зрения, обоняния, вкушения, осязания и «нижняя теплоты свидетельства» (эмоции). Но природный разум, подчиненный телу, может впасть в грех, поэтому его следует держать в рамках богооткровенной истины церкви. Кириллом вводится понятие «стройного разума» как целостного знания, равно соотнесенного как с миром, так и с богом. «Съглядение» вещей в конечном счете опосредует веру, без чего она бессодержательна.

Общественная идеология и процессы внутри богословия в Киевской Руси, как и на Западе, в средние века развивались в русле общих закономерностей мышления феодального общества. Борьба между христианской ортодоксией и идеями, содержащими элементы положительного знания, которые внедрялись в богословие под напором житейской практики, происходила и здесь и там. На Руси она представлена в столкновении мистико-аскетического византинизма с эмпирическим натурализмом, на Западе приняла более спекулятивные и наукообразные формы, которые получили завершенное выражение в реализме и номинализме. Это существеннейшее различие в уровнях теоретического мышления исчерпывающе объясняется особенностями исходного идейного материала. Западная антидогматическая традиция вырастала на основе античной философии, корни русской — в языческом миросозерцании народа.

Культура античного мира, разгромленного варварами, сместилась на Восток. Византийское феодальное общество, будучи новой формацией, сохранило, однако, дух и стиль времен распада Римской империи. Презрение к плебсу, обезличивание человека, коварство и беспринципность внешней и внутренней политики, бесконечные верхушечные перевороты, безудержная роскошь, жесточайшие формы эксплуатации народа, строгая регламентация мышления породили особые формы идеологии. Византийское православие предало анафеме стихии, из которых оно возникло. На Западе они существовали как смутная память о прошлом, а новое варварское население их не знало. Но

Константинопольская церковь имела дела с живым наследием античной классики, и потому, утверждая свой догмат, обращалась к средствам неприкрытого обскурантизма. Византия и Русь отгородила от античности.

Запад раньше, в XIII—XIV вв., получил доступ к истокам своей цивилизации, раньше восстановил преемственную связь культуры. Но Русь к этому времени уже была разделена с западным миром конфессиональным антагонизмом православия и католичества. Культурное движение эпохи Возрождения с большим опозданием достигло границ нашей страны. Это обстоятельство неблагоприятно отразилось на дальнейшем развитии философской мысли в период становления русской философии. Русская мысль еще долго не могла вырваться из оков византийского православного богословия.

Конечно, главная причина, сдерживающая развитие русской философии в период с XIV по XVIII в., не может быть сведена к ограниченности идейных источников, хотя и это обстоятельство нельзя игнорировать. Решающую роль здесь сыграли более глубокие факторы, из которых на первый план следует поставить монгольское нашествие, надолго нарушившее нормальное развитие русского общества. Начиная с 1240 г., на протяжении почти двух столетий, на Руси разрушаются производственные силы, опустошаются города и села, гибнут памятники культуры. В политическом отношении Русь раздроблена на постоянно враждующие княжества, в дела которых попеременно вмешиваются то монголы, то литовцы. Развитие русского общества, так полнокровно начатое в предшествовавшие столетия, было надолго приторможено, вследствие чего Россия значительно отстала от европейских стран. Но развитие все же происходило, хотя и замедленными темпами.

Раздел второй

СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (XIV—XVII вв.)

Очень верно заметил К. Маркс, что монгольское иго не только подорвало экономику и культуру страны, но иссушило душу русского народа. Нашествие монголов особенно пагубно сказалось на южных и западных областях, которые подверглись наибольшему опустошению. Поэтому, начиная с XIV в., центр общественной и политической жизни, а следовательно и культуры, постепенно переносится на северо-восток, где видную роль начинают играть Москва, Тверь, феодальные республики Новгород и Псков. Происходит медленный процесс собирания русских земель вокруг Москвы. Если в домонгольский период в памятниках письменности звучал призыв к объединению русских земель, разорванных междоусобицей, ввиду грозившей внешней опасности, то теперь в качестве самой насущной выдвигается задача освобождения Руси от иноземных захватчиков, которая определяет общественную жизнь на протяжении XIV и значительной части XV в.

Но борьба за восстановление национального суверенитета протекала в сложных условиях нарастания внутренних противоречий. Усиливается оппозиция феодализму, официальной религии, в широких масштабах развивается еретическое движение, обостряется идеологическая борьба, хотя она по-прежнему ведется в форме религиозных споров. Между тем в ересях XIV—XV вв. довольно отчетливо обнаруживается свободомыслие и даже элементы рационалистической критики религии. Именно по этой линии и идет первоначально процесс становления философии, подготавливающий ее обособление от религии.

Наиболее распространенными в XIV—XV вв. были ереси стригольников и «жидовствующих», которые стали главным руслом внецерковной мысли. Последующая за ними борьба

внутри церкви между «стяжателями» и «нестяжателями» подготавливает русскую схоластику.

XVI—XVII века сравнительно с XIV—XV представляют собой следующий этап русского средневековья, имеющий заметные отличительные черты. Рубеж между ними — 1480 г., когда пало полуторавековое монгольское владычество, хотя опустошительные набеги золотоордынских и крымских ханов еще долго терзали Русь.

Начиная с XVI в. в русском обществе происходят существенные социально-экономические сдвиги. Преодоление феодальной раздробленности и образование централизованного государства привели к концентрации национальных сил и к более интенсивному развитию страны в экономическом, политическом и культурном отношениях. Складывается общерусский национальный рынок, растут товарно-денежные отношения и межобластные экономические связи. Претерпевает изменение и социальная структура общества. Центральная власть, опираясь на новый слой господствующего класса — служилое дворянство, в основном подавляет сепаратизм боярской знати. Самодержавие развивается в направлении неограниченной дворянской монархии. Оформляется крепостное право. Вместе с тем обостряются классовые противоречия, которые в XVII в. выливаются в грандиозные крестьянские войны под руководством Ивана Болотникова, Степана Разина.

Социально-экономическое и политическое развитие России в XVII в. ставит перед русским обществом широкий круг новых вопросов: о путях дальнейшего развития страны, об отношении к Западной Европе и греческому Востоку, к их культурам, о необходимости развития положительных знаний и светской культуры вообще. Встает вопрос и о культурной ориентации, в связи с чем развертывается борьба между сторонниками «греческого» образования и так называемыми «латинствующими». Заметным становится интерес к западноевропейской науке и просвещению.

Значительную роль в европеизации Москвы начинает играть Польша, влияние которой происходит через Украину и Белоруссию. По этим каналам в Россию проникает западноевропейская литература, приезжает немало образованных людей, составивших новый слой светской и духовной интеллигенции.

Духовенство по-прежнему составляло наиболее образованную часть общества, а церковь безраздельно господствовала в области идеологии, культуры и просвещения. Но уже в XVII в. религиозное мировоззрение перестает удовлетворять некоторые круги дворянства и посадского населения. Возникают новые интересы и стремления. Происходит так называемое «обмирщение» культуры. В противоположность религиозной «житийной» литературе создаются реалистические художественные произве-

дения, в которых судьба человека ставится в зависимость не от вмешательства потусторонних сил, а от реальных жизненных обстоятельств.

Глава III

ИДЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ РУССКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЕРЕСЕЙ И АНТИЦЕРКОВНОГО ДВИЖЕНИЯ

1. РАННИЕ ЕРЕСИ

Стригольничество зародилось в Пскове в 70-х годах XIV в. и оттуда перешло в Новгород. Основателями ереси считаются «простец» Карп и дьякон Никита.[1] В Пскове и Новгороде, не пострадавших от нашествия монголов, сохранились прочные традиции политической самостоятельности, да и само население этих городов в культурном отношении стояло в то время намного выше, чем в других областях Руси. Все это создавало благоприятную питательную среду для распространения религиозного вольнодумства и идей церковного реформаторства. Стригольники — типичная городская ересь средневековья, выражавшая протест торгово-ремесленного населения против феодальных стеснений и гнета церкви. К стригольникам примыкали образованные люди, почитавшие «словеса книжные» и создававшие «писание книжное на помощь ереси своей».

Изучение идеологии стригольников затрудняется отсутствием собственно еретической литературы, уничтоженной после подавления движения. Все, что известно об этой ереси, заимствуется исключительно из обличительных сочинений Константинопольского патриарха Нила, епископа Стефана Пермского, митрополита Фотия и из летописей. Тем не менее сведения, которыми располагает историческая наука, позволяют более или менее определенно судить об учении стригольников. При этом лучше известна его критическая часть. Что касается позитивной стороны, то она либо замалчивается обличителями, либо действительно осталась неразвитой.

Нападки стригольников на православную церковь велись по двум направлениям: во-первых, по линии ее организационных основ, общественной практики и, во-вторых, по вопросам богословской догматики. Церковная иерархия представлялась еретикам слишком громоздкой и дорогой. Их особенно возмущало «поставление по мзде». Стригольники считали, что духовенство

[1] Происхождение термина «стригольник» в литературе объясняется поразному: одни считают, что Карп был цирюльником (стригольником), другие ссылаются на новый обряд пострижения еретиков.

должно подбираться не на основе принципа купли-продажи церковных должностей, а сообразно общественным заслугам, способностям и высоким моральным качествам, необходимым для священников. А между тем при существующем порядке служители церкви в большинстве своем невежественны и нравственно развращены. «Сии учители,— негодовали еретики,— пьяницы суть, едят и пьют с пьяницами». Священники, поставленные «по мзде», а также ведущие неправедный образ жизни, не соответствуют христианскому идеалу духовных пастырей и потому не могут быть посредниками между богом и людьми.

Пьянство, обжорство, разврат и другие пороки, распространенные среди духовенства, осуждала и сама церковь. Но стригольники направили острие своей критики против «сребролюбия» и «стяжания» имений. Если учесть, что церкви и монастыри в то время, как крупнейшие феодалы, имели во владении около трети всех земель государства, сотни сел и деревень с большим количеством крепостных, если к этому добавить обладание крупными денежными средствами и другими ценностями, то станет понятным то раздражение, которое вызывали нападки еретиков у крупных церковных иерархов.

Отвергая церковную организацию как прогнившую снизу доверху, единомышленники Карпа не стремились заменить ее новой. Они вообще не видели необходимости в существовании духовенства как особого сословия. Духовным учителем и проповедником может стать всякий, знающий Священное писание, имеющий ораторские способности и соответствующие человеческие качества. В этом отношении требования стригольников близки учению ранних христианских общин.

Слепому подчинению священному писанию они противопоставляли критическое мышление и основанное на разуме отношение к догматам веры. Еретики скептически относились к церковной обрядности (венчание, причастие, крещение и т. п.) и даже высказывали сомнение в божественном происхождении священных книг. Были и такие, которые не верили в воскресение и бессмертие души.

Особого внимания заслуживают мировоззренческие принципы стригольничества. В своем «Поучении против стригольников» (1386) Стефан Пермский указывает, что стригольники поклонялись земле, которой приписывали способность прощать и отпускать грехи. «Вы вводите ересь, — писал он, — велите каяться земле, а не попу».[2] Отмеченный факт весьма важен для понимания истоков миросозерцания стригольников, так как свидетельствует о наличии в нем элементов народной языческой религиозности. Это явствует также из их понимания божества. В послании митрополита Фотия сказано, что стригольники «ис-

[2] Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. Кн. 1—2. СПб., 1862—1863. С. 86.

тинных евангельских благовестей и преданий апостольских и отеческих не верующе», но «на небо взирающе беху, тамо отца соби наричают».[3] Два важных обрядовых момента — поклонение земле и обожествление неба — показывают внутреннее родство стригольничества с язычески-волхвистским движением, возникшим на Руси с начала христианизации. Своеобразие его заключается в том, что оно из мировоззренческой оппозиции, каким был по преимуществу языческий «волхвизм» XI—XII вв., преобразуется в оппозицию антицерковную, отразившую процесс расслоения самого духовенства и расширившуюся социальную базу противников феодализма.

Движение стригольников было разгромлено в конце XIV в. Церковники использовали в борьбе со своими противниками не только идеологические средства, но прибегали к физической расправе. Карпа и еще двух его единомышленников отлучили от церкви и после жестоких истязаний «развратников веры свергоша с моста в Волхов». Однако ересь полностью подавить не удалось. Отголоски ее еще долго давали себя знать в различных городах России, пока не слились с другим крупным еретическим движением конца XV в., получившим название ереси «жидовствующих».

Колыбелью «жидовства» явился Новгород, откуда ересь скоро достигла Москвы и проникла в другие города страны. Название ереси дано ее противниками, которые ссылались на еврейских купцов, занесших в Россию семена религиозных распрей. Одного из них, по имени Схария, они выставляли как «сосуд дьявола», наполненный «всяким злодейским изобретением, чародейством, чернокнижием, звездозаконием и астрологией». У Схарии появились вскоре русские последователи, в числе которых называют попов Дениса и Алексея как активных разносчиков «жидовства». Так объясняется возникновение этой ереси в обличениях церковных иерархов.

Однако только внешним влиянием нельзя объяснить быстрое и широкое распространение этой ереси. Главная причина лежит не в заимствовании, а в обстоятельствах русской жизни и особенно в настроениях городского населения. В Москве ересь нашла сторонников даже при царском дворе. В частности Иван III непрочь был воспользоваться доводами еретиков в своих замыслах секуляризации монастырских земель и полного подчинения церкви государственной власти.

«Жидовствующие» имели своих идеологов, хорошо владевших книжной мудростью. В среде образованных еретиков ходили такие книги, как «Псалтырь жидовствующих» (позднейшее название. — *А. Г.*), «Логика» Моисея Маймонида (XII в.), «Аристотелевы врата» — сборник изречений, приписываемых

---

[3] Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—XVI вв. М.; Л., 1955. С. 254.

Аристотелю («врата» — его главы. — *А. Г.*), астронома Иммануила бен-Иакова. Для предсказания изменений звездного неба, «небесных знамений», еретики использовали математические расчеты, что производило особое впечатление на современников.

Подобно стригольникам, «жидовствующие» отвергали церковную иерархию и замещение должностей «по мзде», требуя дешевой и праведной церкви. Они выступали против строительства храмов, не признавали святых таинств, скептически относились к иконам. В одном из обличений говорилось: «Да и святым иконам не поклоняются, а зовут иконы идолы». Для «жидовствующих» характерно также отрицание монашества, которое, как они заявляли, само измыслило себе образ жизни и «держится не божественных, а человеческих преданий». Некоторые из еретиков, как записано в церковных документах, «поношаясь речами, глаголяще хулу на господа нашего Иисуса Христа сына божея и на его пречистую богоматерь». Еретики сомневались в божественности Христа, считая его земным человеком, который был распят и умер как обычный смертный. Они утверждали, что бог-отец единосущ и сопрестолен себе. Отрицание троичности божественных ипостасей посягало на одну из главных догм христианства.[4]

Самым существенным ядром еретического переосмысления христианства было противопоставление Евангелия и Ветхого завета. Евангелие воспринималось как описание жизни земного человека, не содержащее ничего божественного. Опора на Ветхий завет находит объяснение в близости «Моисеева закона» основным началам дохристианских, языческих представлений, еще свободных от мистического образа мира, разделенного на земной и потусторонний. Да и понятие бога, как живущего в мире, также заключало возможность оязычевания церковной доктрины. Впрочем, сторонники ветхозаветной акцентации христианства имелись среди монахов киевского периода, когда христианство только устанавливалось и строго не разграничивало Священное писание, оставляя в нем точки соприкосновения с одним из своих источников.[5]

---

[4] По признаку отрицания троицы еретиков-жидовствующих называют также антитринитариями.

[5] Вероятно, в Киевской Руси иудаизм, как и все религии приграничных народов, был известен неплохо. Древняя Русь имела довольно тесное соприкосновение с Хазарским каганатом, который распался только к X в., но племена, его составляющие, остались на своих землях в Приазовье и в степях южнее Дона. А в самом Киеве существовал еврейский квартал. «Киевско-Печерский патерик» содержит следующее сообщение о монахе Никите Затворнике: никто «не мог состязаться с ним в знании Ветхого завета, он его весь наизусть знал: Бытие, Исход, Левит, Числа, Судей, Царства и все пророчества по порядку. Все книги иудейские хорошо знал; Евангелия же и Апостола, этих святых книг, господом завещанных нам, на наше утверждение и исправление, он не хотел ни видеть, ни слышать, ни читать и другим не позволял беседовать с собой о них» (Киевско-Печерский патерик: Художественная проза Киевской Руси XI—XIII вв. М., 1957. С. 185).

В московском кружке еретиков большим влиянием пользовался дьяк Ивана III Федор Курицын, личность по тому времени незаурядная. Он побывал в ряде европейских стран, отличался значительной образованностью, в частности интересовался философией и математикой. Видную роль в кружке играли также единомышленники Курицына Семен Кленов и Иван Черный. Последний даже «писал книги», вероятно, еретического содержания. Известный интерес представляет попытка еретиков выработать философскую терминологию на русском языке. Так, например, понятие «субъект» они переводили словом «держитель», объект — «одержанный», суждение — «осуд», тело — «плоть» и т. д. Все эти факты свидетельствуют о тяге еретиков к знанию, свободному от оков официального богословия. Таким образом, «жидовствующие» еще более углубляли элементы рационалистической критики религии, содержавшиеся еще в идеологии стригольничества.

Созванный в 1490 г. церковный собор осудил ересь. Руководители были казнены, многих заточили в монастырские тюрьмы, а прочие, как сообщается, разбежались. Примечательно, что церковь до такой степени была озабочена распространением еретичества, что новгородский архиепископ Геннадий требовал самых решительных мер, даже сожжения отступников веры, подобно тому как пресекает их инквизиция. Таким образом, оказался подавленным еще один очаг религиозного свободомыслия, но ненадолго, так как уже в начале XVI в. церковь снова была обеспокоена ростом еретичества. Идеи стригольников и «жидовствующих» находят свое продолжение в следующем веке в учении таких видных еретиков, как дворянин Матвей Башкин, холоп Феодосий Косой, священник Артемий. Шире становится круг вопросов, решительнее нападки на религию и церковь, ярче проявляются черты свободомыслия и рационализма. Для церкви наступают совсем трудные времена.

Матвей Башкин и примкнувшие к нему священник Артемий, холоп Феодосий Косой в критике церкви опирались на Евангелие, из которого черпали аргументы для обличения социального неравенства. Считая основным положением Священного писания заповедь «возлюби ближнего», Башкин указывал на недопустимость владения подобными себе людьми и сам отпустил на волю всех, находившихся в кабальной зависимости. В результате Башкин был обвинен в «развратном толковании Евангелия» и по приказу Ивана IV схвачен. Еретик Артемий нападал на церковное землевладение, культовую обрядность и распущенность духовенства. В религиозной форме он повторил мысль Кирилла Туровского о зависимости духовного человека от телесного. Поскольку бог сотворил сначала тело Адама и лишь потом вдохнул в него душу, постольку «вся духовная от телесных рождается», как «от зерна колос происходит». Вместе с Башкиным был обвинен в еретичестве Феодосий

Косой, который, однако, сумел бежать в Литву и там распространял свое крамольное учение. Священные книги он толковал в духе, совершенно отличном от официальной церкви. Перед богом все люди равны. Следовательно, не должно быть ни бедных, ни богатых. Это относится также и к вероисповедованиям: «Все людие едино суть у бога, и татарове, и немцы, и прочие языцы». Вместе с тем Феодосий Косой отрицал троичность бога, божественность Христа, внешнюю обрядность, высмеивая чудеса и почитание креста. Церковь, по его мнению, исказила божественную веру, которая сохраняла свою истинность лишь в ранних христианских общинах. Мысль эта не затерялась. Она имела для русской философии большое будущее в критике церкви и слева и справа, обрастая в XVIII и XIX вв. все новыми аргументами.

2. НЕСТЯЖАТЕЛИ

Ожесточенная борьба внутри церкви в начале XVI в. развернулась вокруг вопроса о судьбах монастырского землевладения. Она затрагивала экономические интересы не только духовенства, но и центральной власти, боярства, дворян и крестьян, поскольку все эти классы в разной форме, но одинаково были заинтересованы в изъятии земель у монастырей. Столкнулись две противоположные партии: нестяжатели, наиболее видным идеологом которых был Нил Сорский, и стяжатели, или иосифляне, во главе с Иосифом Волоцким. Нестяжатели были прямыми наследниками ранних еретиков. Они не только отвергали права монастырей на владение землями и крепостными крестьянами, но выступали также против вмешательства церкви в политическую жизнь страны, что, по их мнению, втягивало духовенство в «мирскую суету» и отвлекало от чисто духовных обязанностей.

Нил Сорский (1433—1508) считался человеком «книжным», много путешествовал, в частности побывал в Греции, на Афоне, где принял учение мистиков-исихастов.[6] Вернувшись на родину, поселился в скиту на реке Соре. Он первым формулировал требование начатого им движения: «Чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормились бы рукоделием». Кроме того, он призвал «церкви не украшати», накопленные ценности раздавать неимущим. Как и Башкин, Нил Сорский решительно выступал против феодальных форм внеэкономического принуждения народа. Для него характерно обращение к внутренней, духовной стороне жизни человека и к вопросам нравственности. Он считал, что внешняя обрядность не

[6] Исихазм — возникшее в Византии мистико-аскетическое учение о единении человека с богом через духовное самоуглубление. Исихазм предполагает также строгий психо-физиологический самоконтроль.

имеет такого важного значения, которое придает ей официальная церковь. Для духовного пастыря необходимы прежде всего внутренняя настроенность и постоянное нравственное совершенствование.

В учении Нила Сорского много мистического, однако сквозь мистику проглядывают и рационалистические тенденции. Наряду с отрицанием религиозной обрядности обнаруживается скептическое отношение к «чудесам» и даже к священным книгам — «писанная книга, но не вся божественная суть». «Разумность» в понимании патристики сочеталась у Нила Сорского с религиозной терпимостью к инаковерующим и еретикам. «Испытание» священных, но рукотворных книг разумом направляет внимание мыслителя на анализ самого разума как критерия благочестия, особенно на причины его ошибок. Перечисляя их, он называет «прилог», «сочетание», «сложение», «пленение» и «страсть». Из них главные: «прилог» — ограниченный плоскостью эмпирического, обыденного мышления, результаты которого разнесены по рубрикам грешное — безгрешное и не соотнесены с высшей истиной, может быть, неведомой человеку; «сложение» — сознательное заблуждение человека, соблазненного строгой логикой и самоуверенностью ума; худшим, наиболее опасным видом заблуждений являются «страсти», ибо они способны вообще деформировать ум и вытеснить все «спасительные» начала человеческого духа и, кроме того, создать неуправляемый разумом нрав. Истина для русского критика православного вероучения, конечно, надразумна. Исихазм прочно вошел в его сознание, но тем не менее им вводится совершенно новый гносеологический принцип: изначальная, где-то вне мира и ума существующая истина постигается все же только разумным путем; ум не из себя воспроизводит знание объекта, но достигает его как готовое, делая своим достоянием.

Своеобразен ученик и последователь Нила Сорского Вассиан. Дипломат и воевода князь Василий Иванович Патрикеев, происходивший от Гедиминов, ближайший родственник московских великих князей, за «вина» перед властями был сослан в Кирилло-Белозерский монастырь и наречен Вассианом. Истоки его нестяжательства, хотя оно и оформилось под влиянием Нила Сорского, следует искать, однако, не в настроениях народа и черного духовенства, а в антицерковых интересах боярской аристократии. Она в монастырских владениях видела объект, на который можно было перенацелить нужды центральной власти в землях, необходимых для наделения дворян. Вассиан, прозванный Косым, позицию нестяжания выводил из первоначальной церковной практики и заветов ее известных деятелей Киевского периода. А они, в свою очередь, ссылались на евангельские тексты, запрещающие священнослужителям жить по мирскому обычаю и тем более ставить себя в зависимость от вещественных ценностей. Забвение заповедей Христа Вассиан объявлял пря-

мым грехом и отступничеством от веры самих церковников. Монахи «недобре мудрствуют», забыли свою обязанность заботиться о ближних, помогать сирым и убогим. Он призывал монахов к милосердию в отношении крестьян и даже еретиков, следуя принципу веротерпимости.

Охранители веры обвиняли Вассиана в приверженности к античной литературе, в частности в использовании им сочинений Аристотеля, Омира, Филипа, Александра и Платона. Вряд ли это соответствует действительности, но важно другое. Во-первых, время не ослабило страха церкви перед античной наукой, и, во-вторых, вероятно, языческое миропонимание было более живучим, чем хотелось отцам церкви, а в XVI в. до Руси уже докатывались волны, поднятые западной реформацией. Об этом свидетельствуют деятельность и судьба Максима Грека, в сочинениях которого ссылки на Пифагора, Сократа, Платона, Аристотеля становятся обычным делом. Более внимательный взгляд различит в них следы культуры эпохи Возрождения.

Максим Грек (1470—1556), в миру Михаил Триволис, греческий монах, приглашенный в Россию в 1517 г. для исправления священных книг и перевода новых. Максим Грек хорошо знал богословие и античную философию. Круг его интересов, конечно, превосходил переводческие задачи. Он писал проповеди, молитвы, публицистические статьи, занимался богословскими изысканиями, становясь на сторону нестяжателей. Максим Грек, как и Вассиан, а быть может решительнее своего предшественника, нападал на «богомерзкое резоимство», называл монахов трутнями, живущими грабежом крестьян посредством налогов, повинностей, присвоения общинной земли и спекуляции хлебом в неурожайные годы. Выступив против политики церкви и московского князя, Максим Грек навлек на себя неудовольствие тех, кто пригласил его в Россию. Церковный собор вынес ему обвинение в порче книг, в ереси и подверг тяжелым репрессиям.

Будучи разносторонне образованным человеком, Максим Грек пользовался большим влиянием в русском обществе. Вокруг него собрался кружок тогдашней интеллигенции, тянувшейся к знанию. В этом кружке обсуждались помимо богословских и политических вопросов также и философские проблемы, которым Максим Грек уделял значительное внимание. Правда, философии он отводил роль служанки богословия и считал, что «учение древних мужей следует приобретать, если оно содействует славе божией». Тем не менее выступления в защиту рационального знания и просвещения, широкое использование идей Аристотеля и особенно Платона при обосновании догматов веры в духе средневековой схоластики объективно приводили к распространению философских знаний в России.

Философское содержание трудов Максима Грека является по главным признакам общим для направления нестяжателей,

выраженное, однако, на более высоком категориальном уровне. Православная ортодоксия критикуется им за схоластическую «внешнюю» диалектику, вернее логику, налагаемую на систему религиозных догматов как способ их обоснования. Он знал западную схоластику и учитывал общий процесс аристотелизации богословия, вносящей в вероучение утонченную софистику. По мнению Максима Грека, русские богословы, как и «латыны», увлеклись «внешними учительствы». Аристотелевская силлогистика формальна и как «злейшая короста», «гангрена» раздирает ризу церкви. Впрочем, отрицание «внешних наук» и логики у Максима Грека не является абсолютным. Они нужны «человеческому житию» и, кроме того, не достигая высшей истины, убеждают человека в существовании «внутренней богодарованной философии», к которой остается единственно надежный путь — вера.

Гносеологические идеи Нила Сорского, Вассиана Патрикеева, Максима Грека могут быть объединены в плане критики концепции ортодоксального богопознания. В идеологическом отношении они начинают линию внецерковной религиозной мысли, выросшей на противопоставлении официального богословия «чистой» истине христианства, церковного и евангельского — раннехристианского, не искаженного церковью — вероучения. Эта линия впоследствии становится своего рода константой идейной борьбы, выходя из пределов богословия в политическую и философскую проблематику.

Глава IV

СХОЛАСТИКА В РОССИИ. ИСТОКИ СВЕТСКОЙ МЫСЛИ И ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. ИОСИФЛЯНЕ

Обличительный пафос нестяжателей с их апелляцией к справедливости и видимой защите бедствующего народа был реакцией на процесс централизации и другие преобразования, совершавшиеся на русских землях, выражал протест крестьянства и близкого к нему черного духовенства против усиливающегося закабаления. Идеи нестяжателей нашли поддержку в среде крупных феодалов, цепко державшихся за удельную систему.

Противники нестяжателей — иосифляне, естественно, обращались к той политической традиции, которая своими корнями уходила во времена древнего Киева, к самовластному правлению Владимира I и «усмирителя крамольной братии своей» Владимира Мономаха. Также естественной реакцией на нестяжательство была и реставрация религиозно-рационалистических идей Климента Смолятича и Кирилла Туровского, противопо-

ставленных безжизненному византинизму с его пренебрежением к философии и «внешним наукам». Само содержание идеологии нестяжателей приводило к предположению, что источником «злобесных ересей» является именно «невегласие» — неведение и замкнутость. Поэтому, например, архиепископ Геннадий прямо ставил вопрос о создании сети училищ и распространении грамотности для «чести и спасения» государя и «простора» для церковников. Он же организовал полный перевод Библии, чтобы исключить возможность противопоставления Ветхого и Нового заветов.

Наиболее развернутое обоснование новый курс этой церковной партии получил в известном сочинении Иосифа Волоцкого «Просветитель». Здесь не отрицаются противоречия Священного писания, но предлагается весьма простое их объяснение. Во-первых, многие места Библии, по мнению автора, кажутся «съпротивны себе», потому что мнения людей зависят от чувственного бытия. Люди «не по воли святого духа разумеють божественнаа писаниа, но по воли плотьстеи». Значит человеческому разуму недоступно полное знание о боге. Во-вторых, сам бог многолик, он предстает в Писании то человеком, то ангелом, то благим и праведным, то грешным и неверным. И, в третьих, хотя Христос, как бог-сын, является чувственной реализацией бога-отца и равен ему, он все же двойственен по естеству. По своей человеческой сущности Христос изрекал «немощное», по божественной — «высокое». Все это достаточно иллюстрирует «взыскания» и «разумное смотрение», предлагаемые Волоцким для объяснения библейских и евангельских мифов. Однако свой метод он использует значительно шире в толковании многих принципиальных вопросов богословия о человеке, о зле, о знании. Подобие человека богу «по образу и подобию» он расчленяет на подобие в духовном и совпадение в образе. Зло вынужден признать атрибутом бога как формы реализации «безмерной пучине божиа премудрости».

Иосиф Волоцкий писал о двух способах познания истины: духовном и естественном. Первый — ординарное откровение, второй является собственно человеческим, хотя и несовершенным, но не бесполезным в богопознании, потому что в знании о боге существенную долю составляет понимание его творений и правильное осмысление «человеческих преданий». Мирское знание («внешние науки» и философия), таким образом, реабилитируется, а его «богоугодность» не подвергается сомнению.

Крупный теоретик иосифлян — Зиновий Отенский (инок новгородского Отенского монастыря). Несмотря на то, что Зиновий являлся учеником Максима Грека и был сослан в монастырь, он выступил как один из наиболее решительных обличителей нестяжательства. Для него характерна попытка осмыслить русские ереси с точки зрения общих причин еретического движения в истории христианской церкви. Отказывая домашним

еретикам в «самобытном мудровании», Зиновий замечал, что все люди: земледельцы, строители, «древоделн», швецы, ткачи, «воинствующии и ловцы» — «кийждо со своими единохудожники толико согласие в свеих хитростях имут». Однако нет покоя и согласия в христианской церкви, где непрерывно идут вероисповедные «рати». Виной всему, полагает Зиновий, «плотское мудрование». Оно проистекает из допущения «самобытности» мира и родит «неверие». В основе теории «самобытности» мира лежит мнение о неизменности его полюсов — земли и неба, что позволяет считать их абсолютно изолированными. Между тем весь мир, движимый «страстью», изменчив и значит небезначален, а если небезначален, то сотворен. И земля, и небо, и вода, и воздух «имуть бытию начало», и хотя друг друга «погубляют», но не уничтожаются до конца, всегда пребывая в состоянии «супротивности» и взаимодействия, дают начало изменчивым вещам. Таким образом, теория четырех стихий Эмпедокла подвергалась Зиновием переосмыслению в главном: исходные элементы изменчивы и потому не обладают «самобытностью»; во всем изначальным, несотворенным, вечным, самобытным является только бог.

Использование Геннадием Новгородским, Иосифом Волоцким и Зиновием Отенским элементов земного знания и некоторых философских идей древности было вынужденной попыткой обновить ортодоксальное вероучение. Борьба с еретиками требовала от церкви уступок, и, кроме того, обращение к светской науке выражало потребность в совершенствовании арсенала доводов и доказательств, призванных сохранить основы православия. Так начиналась русская схоластика.

2. А. М. КУРБСКИЙ

Философские идеи в творчестве князя Андрея Михайловича Курбского (1528—1583) знаменуют начало нового направления русской философии — появление школьной схоластики.

Избегая «немилостей» Ивана IV, который казнил его единомышленников, воевода Курбский вышел из русского подданства и «отъехал» в Литву. Курбский и Иван Грозный представляют в политической литературе XVI в. две противоположных доктрины. Курбский изложил свои взгляды в двух «Эпистолиях» к царю и в «Истории о великом князе московском», где отстаивал сословную монархию, сохраняющую пережитки удельной старины. Иван IV отвечал знаменитыми «Посланиями», в которых энергично и последовательно обосновал принцип централизации и единодержавия.

Философские взгляды Курбского сложились под непосредственным влиянием иосифлян и развивались в направлении рационалистической схоластики. За границей Курбский значитель-

но пополнил свое образование, выучив, например, латинский язык, с тем чтобы познать «разумы высочайших древних мужей». Среди них на первое место он ставил Аристотеля и византийца Иоанна Дамаскина, трактаты последнего «Диалектика» и «Богословие» перевел на русский язык, снабдив обширными «сказами» — собственными комментариями историко-философского содержания. В «сказах» Курбский сообщал русскому читателю, впервые получившему подобное пособие, об учениях древних (Парменида, Платона, Аристотеля), а также излагал собственные размышления по некоторым философским вопросам. Одно из них: об уме и жизни.

«Ум человеческий,— пишет Курбский, — мудрые разделяют на две части. Одну из них называют зрительной (созерцательной), ибо она не имеет отношения к чувствам, но лишь помышляет о боге, мечтает о бесплотных силах... А другую часть, которая стоит ближе к чувствам и сердечным помыслам, приносимым послами внутренних чувств, называют делательной; эта часть ума рассуждает и управляет (человеком) и дело производить повелевает».[1] С этим разделением ума согласен сам комментатор. Божественная часть ума, как оторванная от чувств, непригодна в практической деятельности человека. Для целей последней служит естественный разум, возникающий из чувств и наделяющий человека свободой в сфере конкретных отношений. Естественный разум Курбский называет «мысленным». «Мысленной же жизни и разумной свойственно движение вольное и самовластное по естеству; по этой причине человек самовластен по естеству и волю свою приобретает естественным путем».[2]

Не отступая от православной догмы, т. е. признавая противоположность природного и божественного, Курбский тем не менее допускает раздвоение ума как следствие двух объектов познания, гносеологически совершенно не связанных друг с другом. Курбский тем самым впервые вводит в русскую мысль теорию двух истин, где философия — знание о вещах и поступках человека, базирующееся на естественном мышлении, а истины религии составляют область «мечтательного» богосозерцания. Подмена одного другим, или отрицание одного из двух знаний, по убеждению Курбского, ведет к ересям, которыми следует считать и запрет на мирское знание, и сомнение в истине богословия. Своеобразие варианта теории двух истин, предлагаемого Курбским, состоит в том, что их разделение выводится не из различия объектов знания, а базируется на двух особых несовпадающих частях ума.

Все это еще более детально обосновывается в «сказе» о жизни человека, где в своих рассуждениях Курбский непосредствен-

---

[1] Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы. Очерки и исследования. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888. С. 114.

[2] Там же. С. 115.

но опирается на идеи Аристотеля. «Три бывают части и зримы, — пишет Курбский,— ими же живот наш содержится. Эти части суть следующие. Колеблющаяся, самая нижняя, — прикреплена к вещи телесной. Чувствительная часть занимает высшее место у бессловесных животных, поэтому вожделение их естества сохраняет природный характер. У человека чувствительная часть занимает среднее положение; наивысшее же и предостойнейшее в человеке — мысленное. Таким образом, всякой жизни приличествует свое свойственное движение».[3]

Жизнь человека, как следует из дальнейших пояснений, складывается из всех перечисленных частей: она есть движение растительное, чувствующее и разумное. Все они имеют естественное происхождение. Правда, у Курбского нет — и этого нельзя от него ожидать — понимания души человека в системе связей материального и духовного. Он берет из Аристотеля не онтологическую, а гносеологическую сторону учения о душе. Поэтому мысленное только результат человеческого самовластного действия.

С именем Курбского связаны первые шаги в разработке русской философской терминологии, предпринимавшиеся еще еретиками. Список некоторых терминов не лишен интереса: «материя» — вещь; «стихия» — элемент; «ипостас» — состав; «якость» — качество; «аргументирование» — довод, свидетельство; «вразумление» — познание; «естество» — прирождение; «уподобление» — мерило; «проблимата» — сумнительное и т. д.

Курбский внес немало новшеств в существующую систему школьного обучения. В созданном им училище в Остроге кроме грамоты, чему обычно учили в приходских школах, было введено преподавание языков (в том числе древних), а также риторики, пиитики, диалектики и богословия. Иными словами, Курбский создал прообраз среднего звена учебных заведений. Его программа была принята в школах Львова, Бреста, Минска и Могилева. Среди них вскоре выделяется львовская школа, из которой вышел Петр Могила, создатель училища в Киеве, в 1701 г. преобразованного в духовную академию.

Курбский сыграл значительную роль в просветительском движении на Украине, в Белоруссии, откуда оно распространилось на Московию.

3. ШКОЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

В XVI в. на русский язык переводится довольно значительное количество произведений по самым различным областям знания: технике, военному делу, механике, географии, медицине, биологии и др. Впервые в Россию проникают сведения о гелио-

[3] Там же.

центрической системе Коперника. Епифаний Славинецкий осуществляет перевод части многотомного атласа Блеу, которая под названием «Зерцало всея вселенныя» распространилась в обществе. В этом трактате излагаются системы Птоломея и Коперника с пояснительными схематическими рисунками. Другой книгой, из которой русский читатель мог почерпнуть сведения о коперниканстве, было сочинение данцигского астронома И. Гевелия «Селенография» («Описание луны»), переведенное приблизительно в 70-х годах XVII в. Факт появления сочинений по небесной механике в духе гелиоцентрической теории чрезвычайно симптоматичен. Он свидетельствует о том, что распространение положительных знаний вызывалось растущей общественной потребностью. Даже если иметь в виду, что научные сведения, проникавшие в Россию с Запада в XVII в., имели пока еще ознакомительное значение и носили крайне разрозненный характер, они положили начало накоплению эмпирических и прикладных знаний о мире.

Ростки нового, передового должны были пробивать себе дорогу в упорной борьбе со старым. Несмотря на то, что церковь понесла значительный урон в столкновении со светской властью из-за притязаний на руководящую роль в государстве и была несколько ослаблена расколом, вызванным в середине XVII в. реформами Никона и последующей борьбой, она все еще представляла собой большую силу и располагала множеством средств, чтобы противостоять распространению светских наук и просвещения. Не освобождается от роли служанки богословия и философия, которая в XVII в. распространяется в форме схоластики, на базе аристотелизма.

Центрами схоластической философии явились Киевско-Могилянская и московская Славяно-греко-латинская духовные академии, которые стали первыми высшими учебными заведениями в России. Они были построены по образцу западных католических университетов и предполагали преподавание всего цикла средневековой схоластической мудрости. В курс обучения обеих академий в качестве основных предметов входили латинский и греческий языки, грамматика, пиитика, риторика, философия и богословие. Последнему придавалось первостепенное значение. Все остальные дисциплины, в том числе и философия, были подготовкой для постижения «высшей мудрости». Тем не менее курс обучения в академиях предполагал усвоение некоторых сведений по психологии, математике и естествознанию, а знание латинского языка делало доступной для учащихся европейскую научную литературу. Как бы то ни было, духовные академии в XVII в. играли важную роль в распространении просвещения и подготовке образованных людей. Далеко не все окончившие становились служителями культа. При недостатке образованных кадров в России воспитанники академий пользовались большим спросом в самых различных областях науки

и жизни. В эпоху петровских реформ их питомцы служили Отечеству на разнообразных поприщах административной, дипломатической и научной деятельности. Из Киевской академии, например, вышли такие видные деятели просвещения, как Симеон Полоцкий и Феофан Прокопович; в Славяно-греко-латинской академии обучались М. В. Ломоносов, Семен Зыбелин, впоследствии профессор медицины Московского университета, Степан Крашенинников, видный путешественник, автор первого описания Камчатки, Леонтий Магницкий, знаменитый своим курсом арифметики, Антиох Кантемир и др.

Симеон Полоцкий (1629—1680) в 1663 г. переехал в Москву, где был назначен преподавателем латыни у царских чиновников. В это время Полоцкий выполняет поручение правительства по опровержению старообрядческой идеологии. Написанный им полемический богословский трактат «Жезл правления» принес автору литературную известность и укрепил его положение при дворе. Симеон Полоцкий выступил как один из идеологов государственной централизации, воплощенной в неограниченной монархии. Царская власть равно распространяется на светские и духовные дела, потому что царь «стоит в правой вере, от него вера права исходит». «Святость» монарха делает его хранителем благочестия и главою церкви. Другое сочинение Полоцкого — «Вертоград многоцветный» обсуждает проблему знания в плане соотношения «внешних» наук, мирской философии и богословия. Возможность единой истины он выводит из «разумного» понимания священного писания и многосложности разума, который является «четверогубым», т. е. имеет четыре источника и метода достижения знаний о мире. Разум эмпирически-чувственный, практически-нравственный, отвлеченно-понятийный и непосредственно богопознающий составляет единую силу познания, не локализуемую в откровении. Напротив, «небесный» дух находит подкрепление в знании всего творения.

Схоластическая философия, преподававшаяся в духовных академиях, всецело опиралась на авторитет Аристотеля, представленного средневековыми западноевропейскими комментариями. Она делилась на три составные части: «умственную» или логику, «естественную» или физику, которая представляла собой схоластическую натурфилософию, и «божественную», или метафизику. Метод изложения философии состоял в подразделении обширных проблем на более узкие вопросы, которые в свою очередь, распадались на частные пункты, также дробившиеся. Он полностью соответствовал той роли, которая отводилась философии, призванной служить преддверием для усвоения богословия. Схоластические учебники громили с богословских позиций «богомерзкие» заблуждения «афеизма» античных и новых атомистов, учения которых объявлялись оскорбительными для «всемогущества божия».

Видными профессорами философии в Киеве были Иосиф

Краковский и Феофан Прокопович. В Москве преподавание философии связано прежде всего с именами братьев Лихудов.

Иоанникий (1633—1717) и Софроний (1653—1730) Лихуды, греки по происхождению, в 1685 г. приехали в Россию по приглашению русского правительства и патриарха для организации духовного образования. В 1694 г. их удалили из академии по обвинению в том, что вместо дозволенного в преподавании они «забавляются около физики и философии». Братья Лихуды создали первые рукописные учебники по основным разделам тогдашней философии: логике, психологии и физике, в основу которых был положен аристотелизм, дополненный некоторыми позднейшими научными сведениями. Они стремились несколько смягчить схоластику: упрощали изложение, выбрасывали многие неудобовоспринимаемые хитросплетения, приспосабливались к пониманию аудитории и читателей.

«Логика» Софрония представляет собой весьма обширное сочинение, к которому Иоанникий составил объяснения произведений Аристотеля «О категориях» и «Аналитики». Автор в основном следует распространенным в средние века схоластическим учебникам по логике, однако проявляет известную самостоятельность в решении вопросов, полемизирует со многими толкователями Аристотеля и приводит собственные соображения.

Менее интересна «Психология», составленная Иоанникием, которая почти исключительно посвящена истолкованию книги Аристотеля «О душе», притом в духе христианской религии со ссылками на авторитет Фомы Аквинского. Большой интерес представляет «Физика», или «Естественная философия», того же автора. Эта работа также излагает натурфилософию Аристотеля и затрагивает широкий круг философских вопросов. Сочинение подразделяется на восемь книг, в которых последовательно разбираются «начала» вещей естественных, учение о четырех основных видах причин, категории количества, качества, движения, места, времени.

Иоанникий своеобразно трактовал аристотелевское учение о первой и второй материях и о форме. Он не соглашался с богословием, что бог в начале мира сотворил некую бесформенную материю вообще, таковой явилась только вторая материя — земля, лишь позднее приобретшая свой полный вид. Хотя Иоанникий оговаривался, что намерен «остерегаться от всякого мудрствования, несогласного с нашей религией и православием», он, как видно, критикует библейскую «космологию», смещая ее в сторону натурфилософского объяснения творения. Автор излагает и космологическую систему. Шарообразная земля занимает центральное положение во Вселенной. Вокруг нее в определенном порядке расположены планеты, звезды и Солнце. Таким от века мир сотворен богом.

Среди учеников братьев Лихудов следует указать на П. В. Постникова, первого в России доктора философии. Про-

учившись в Московской духовной академии с 1685 по 1692 г. и в совершенстве овладев латинским и греческим языками, Постников затем обучался в Падуанском университете, который окончил за два года со степенью доктора философии и медицины. Докторский диплом давал ему право не только преподавать философию, но и удостаивать ученой степени других лиц. Однако ни в области медицины, ни в философии ему не пришлось по-настоящему применить свои познания, так как он из медика и философа очень скоро превратился в дипломата, переводчика, агента по закупке книг и вербовке в Россию иностранных специалистов.

После удаления Лихудов философию в Московской академии некоторое время читал Фиофилакт Лопатинский, который продолжал тянуть схоластическую лямку. Его лекции в общем очень близки к тем курсам, которые до этого преподавали братья Лихуды. Лопатинский разделяет философию на созерцательную и деятельную; к первой он относит метафизику, а ко второй — логику и этику. Курс начинался с логики, а метафизике предпосылалась физика как натурфилософия. Логика Лопатинского по существу повторяла лекции Лихудов и всецело основывалась на Аристотеле и его средневековых истолкователях. Физика также начиналась с изложения учения Аристотеля о форме и материи. При этом Лопатинский с богословских позиций обрушивается на физику Декарта и вообще отвергает философские учения нового времени. В разделе «Метафизика» излагается учение о «сущности вообще», о существе возможном и действительном, о боге как конечной причине всего сущего, ангелах, рае и т. п. Лопатинский подробнейшим образом воспроизводит весь комплекс средневековой схоластической мудрости в духе аристотелизма.

Все естественные тела Фиофилакт Лопатинский делит на два общих вида: 1) нерождаемые и неразрушаемые и 2) рождающиеся и разрушающиеся. Тела второго вида подразделяются на простые, к которым относятся стихии, и сложные, каковы люди, животные, растения, камни. Сложные, в свою очередь, делятся на одушевленные и неодушевленные. Как те, так и другие распадаются далее на совершенные и несовершенные и т. д. Далее идет речь о подразделениях души на прозябающую, чувствующую и разумную. В разделе о душе чувствующей и разумной Лопатинский говорит о внешних чувствах, о различных эмоциях и их проявлениях, о свободе воли и бессмертии души. В разделе о телах сложных несовершенных сообщается о «блуждающих огнях», громе, молнии, падающих звездах, облаках, снеге, горах, металлах и т. д. Учение о телах нерождающихся и неразрушающихся описывает систему мира, выясняет число и движение небесных сфер, форму и положение земли, расстояние неба от земли, число звезд и созвездий. Здесь же говорится о влиянии звезд на земные предметы, об астрологических пред-

сказаниях, решается вопрос о существовании и месте нахождения рая.

Подобные курсы читались в Киевской и Московской духовных академиях вплоть до второй половины XVIII в., когда на смену средневековой схоластике пришло вольфианство — схоластика нового времени.

Схоластическая философия не замыкалась только в стенах духовных учебных заведений; она находила известный отклик в образованной среде русского общества конца XVII и начала XVIII в. Появляются и соответствующие сочинения на русском языке, из которых наибольшей известностью пользовались «Великая и предивная наука» и «Зерцало естествозрительное».

«Великая и предивная наука» представляет собой обширный философский трактат, составленный переводчиком посольского приказа А. Х. Белобоцким в виде комментария к основному труду известного схоласта XIII в. Раймонда Луллия «Великое всеобщее и окончательное искусство». А. Х. Белобоцкий в 1697 г. окончил Киевскую духовную академию и отправился завершать образование за границу. В Россию он вернулся поклонником Раймонда Луллия и стал пропагандировать учение этого схоласта сначала в Московской духовной академии, в которой некоторое время преподавал философию, а затем в своем сочинении. Для Раймонда Луллия, как известно, характерна вера в возможность доказать все «тайны веры» разумным путем. Схоластическая «рационализация» религии доводится им до последовательного завершения. Он построил особую «логическую машину», которая должна была заменить мышление чисто механическим комбинированием понятий. Следуя своему кумиру, Белобоцкий стремился охватить в единой системе весь духовный и материальный мир и вместе с тем дать универсальный метод познания. Автор наивно полагал, что для того, кто овладел «Великою и предивною наукою», не существует более никаких тайн.

«Великая и предивная наука» разделяет все сущее на «естество вещей» (т. е. внешний мир) и «естество разума» — мир духовный. Объекты внешнего мира, в свою очередь, делятся на вещи сами по себе и качества вещей, которые мыслятся отдельно от реальных предметов как нечто самостоятельно существующее. Затем идет подразделение вещей на созданные и несозданные. Созданным объявляется все, кроме самого создателя — бога. Созданное включает в себя вещи плотские и не имеющие плоти. К последним относится душа человека. По мнению Белобоцкого, идя таким путем, можно определить любое «естество» мира.

«Зерцало естествозрительное» — это первый на русском языке систематический курс аристотелевской натурфилософии. Его перевод был осуществлен в начале XVIII в. на средства образованного купца И. И. Короткого. В этой книге подробно изло-

жены все основные положения «Физики» Аристотеля с добавлением некоторых новых данных. Как по структуре, так и по научному уровню «Зерцало» непосредственно примыкает к «Физике» Иоанникия Лихуды.

Период господства схоластики в России был весьма непродолжительным. Занесенная с Запада на грани XVI—XVII вв. и получившая официальное признание, она преодолевается уже в начале XVIII в. как не отвечающая общественным нуждам новой эпохи. Духовные академии утрачивают сколько-нибудь заметное влияние на умственный прогресс и превращаются в замкнутые, сугубо богословские учебные заведения. Однако, принимая во внимание общие социальные и культурные условия развития России в XVII в., следует признать, что схоластика, несмотря на все ее пороки, все же сыграла известную роль в становлении русской философии. По существу впервые за несколько столетий в России появились собственно философские сочинения. Ведь схоластика так или иначе шла на смену затхлому византийско-православному богословию, прививала вкус к философствованию, основанному не только на слепой вере в каноны церкви, но также на вере в человеческий разум и его познавательные способности. А это значит, что утверждались навыки логического мышления и расширялись теоретические горизонты. Немаловажное значение в условиях того времени имело приобщение к наследству античного мира, в первую очередь к философии и логике Аристотеля, хотя и обезображенного в средние века. Таким образом, накапливался тот мыслительный материал, на который должна была опираться русская философская мысль в следующий период своего развития, когда она порвала с ролью служанки богословия и окончательно сложилась в самостоятельную область знания.

Раздел третий

ОБОСОБЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ОТ РЕЛИГИИ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ МАТЕРИАЛИЗМА (первая половина XVIII в.)

Семнадцатым веком завершается русское средневековье, восемнадцатый начинает новое время в истории страны. На место Московской царской Руси приходит Петербургская императорская Россия.

Вступление России в XVIII век, век прозрения и национального самопознания, ознаменовалось решительной ломкой старых устоев жизни. Петровские реформы, осуществленные на протяжении первой четверти столетия, были подготовлены предшествующим развитием и продиктованы исторической необходимостью. Они затронули все стороны общественного строя и сознательно направлялись Петром I и его единомышленниками на преодоление вековой отсталости, которая сделалась очевидной и нетерпимой. В России безраздельно господствовала феодально-крепостническая система, основывающаяся на натуральном ведении хозяйства. Промышленное производство и ремесло находились на уровне, далеко не удовлетворяющем потребности населения и даже военные нужды государства. За предшествующие полстолетия более или менее возрос торговый оборот, но хотя в России уже сложился внутренний национальный рынок, внешнеторговые связи оставались минимальными.

Таким образом, помимо грандиозных экономических и социальных задач Россия должна была справиться с многосложными трудностями внешнеполитического порядка. Ни те, ни другие не поддавались раздельному решению, они сплелись в единый узел и требовали радикальных изменений в области экономики, социальной структуры и отношений, политического строя и администрации, военного дела, просвещения и культуры.

Россия как великая держава не могла более существовать без выхода к главным морским путям. Единственное, бывшее

в распоряжении России Белое море с Архангельском не давало ощутимого результата. Черное и Балтийское моря были отрезаны давними соперниками — Турцией и Швецией. К тому же на южных границах располагалось беспокойное государство крымских татар. Борьба «за воду», по выражению Маркса, стала девизом всей деятельности Петра I. Первые военные неудачи заставили его лихорадочно формировать и вооружать новую армию, строить флот, что, в свою очередь, потребовало создания производственной базы — развития горного и металлургического дела, машиностроения, судостроения, легкой промышленности. Но при этом Петр I должен был преобразовать государственный аппарат, подготовить знающих инженеров, офицеров, чиновников, реорганизовать финансовую систему, найти пути стимулирования промышленности и сельского хозяйства.

Столь широкий фронт задуманных и осуществленных реформ, разумеется, встретил неодинаковое отношение в среде различных социальных слоев, тем более, что эти преобразования существенно изменяли положение классов и их роль в государстве. Менялись и идеологические отношения, отражая, с одной стороны, старые привычные нормы жизни и быстро возникающие новые требования государства, с другой. Поэтому петровские преобразования сопровождались острыми классовыми конфликтами.

Основным, самым многочисленным классом оставалось крепостное крестьянство, на плечи которого были возложены все издержки реформ. Крестьянство являлось единственной производительной силой, главным податным сословием и источником массовых рекрутских наборов. При отсутствии свободных рабочих рук тысячи крестьян сгонялись на строительство городов, укреплений, мануфактур, верфей, каналов. Родился новый тип приписных крестьян, труд которых использовался на рудниках и заводах. На протяжении всего царствования Петра I крестьянство практически непрерывно бунтовало. Нередко бунты перерастали в крупные движения, подобные восстанию под руководством К. Булавина. Другой формой протеста явилась новая вспышка раскольничества.

Родовитое боярство, хотя и понесло тяжелые потери при Иване IV, утратив часть своих привилегий и влияния в государственных делах, все же сохраняло значительные, главным образом земельные богатства. Оно продолжало бороться против централизации государства, противилось реформам Петра, который со своей стороны в целях подавления боярской оппозиции провел ряд контрмер. Законодательными актами начала XVIII в. были уравнены в правах дворянский надел и вотчина, дворянство и боярство; установленное правило майората прекратило дробление имений и подкрепило закон об обязательной государственной службе всех, владеющих крепостными.

В союзе с боярством против политики петровского государ-

ства выступила церковь, особенно в лице высшего духовенства. Оно также держалось за старину, имея немало оснований для недовольства. Петр I почти перестал считаться с духовенством в решении внешне- и внутриполитических вопросов, серьезно ущемил экономические интересы церкви, возложив на нее долю расходов на нужды государства. А когда церковные иерархи заняли открыто враждебные позиции, Петр ответил ликвидацией патриаршества, учредив Правительствующий Синод, который поставил деятельность духовенства под контроль государства. На место реакционного духовенства царь стал выдвигать новых деятелей типа Феофана Прокоповича. Церковная монополия в идеологии была подорвана распространением новой светской культуры. В идейно-политической борьбе боярско-церковную оппозицию возглавляли патриарх Адриан и местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский.

Петр I немало сделал для привлечения на свою сторону купечества. Торговцы и промышленники получили ряд привилегий и более широкие возможности приложения капиталов. Политика протекционизма исключала купцов из сферы действия феодального права, превращая их в формально самостоятельное сословие, однако господство крепостнических отношений на практике тормозило торгово-промышленное предпринимательство: не было свободных рабочих рук, владеть крепостными недворянам по-прежнему запрещалось, использование беглых крестьян преследовалось. Противоречивое положение и запросы купечества ярко выразил в своих смелых проектах И. Т. Посошков, автор знаменитой «Книги о скудности и богатстве», в которой он выступил как типичный представитель буржуазной идеологии периода первоначального накопления.

Главной общественной силой, поддерживающей петровские реформы и возглавившей борьбу за преодоление отсталости страны, было дворянство. Государство при Петре I становится по своему классовому содержанию дворянским. В количественном отношении дворянство значительно превосходило боярство и к тому же несло в себе энергию сословного утверждения, быстро пополняясь посредством петровской «Табели о рангах», открывшей двери для притока новых сил в господствующий класс. Идеология дворянства, его экономические и политические интересы лучшим образом представлены в сочинениях Ф. Прокоповича, В. Н. Татищева, А. Д. Кантемира — первых пропагандистов науки и философии Нового времени в России.

Параллельно с социально-экономическими сдвигами и в зависимости от них Россия перестраивала культуру. Она «европеизировалась», т. е. начинала развивать свои собственные культурные силы с усвоения тех результатов, которых достиг европейский Запад. Церковная схоластика ввиду своей практической несостоятельности отступала под натиском светских знаний. Но как верование, как основа общественной психологии

и мировоззрения религия сохраняла прочные позиции потому, что мировоззренческая сторона знаний не имела тогда первостепенного значения. По верному замечанию Г. В. Плеханова, нужны были не общие идеи, а прикладные знания и конкретные политические теории для обоснования преобразовательной деятельности государства. Идеологи дворянства, «птенцы гнезда Петрова смотрели на просвещение главным образом с точки зрения его непосредственной, практической пользы, они учились у Западной Европы прежде всего с той целью, чтобы увеличить запас всякого рода технических знаний в своей стране».[1]

Распространение новой светской культуры происходило благодаря учреждению специальных и общеобразовательных школ, посылке за границу русской молодежи и приглашению зарубежных ученых и специалистов. В 1725 г. открылась созданная по замыслу царя Петербургская Академия наук. Образование и научные исследования достигают довольно широкого размаха, немыслимого полстолетия назад. Издается значительное число переводных и оригинальных книг различного назначения. Закладываются основы естествознания, политической экономии, юриспруденции, инженерных, исторических и географических наук, живописи и литературы. Наконец, впервые в истории русской мысли возникают философия и социология, свободные от оков богословия.

Политическая и идеологическая борьба, которая сопровождала петровские реформы, была внешним проявлением главного противоречия эпохи, суть которого состояла в том, что Россия, преодолевая вековую отсталость, по-прежнему оставалась самодержавно-крепостническим государством. Труднейшие задачи дальнейшего развития Петр пытался разрешить на основе таких отношений, которые сами были причиной застоя и не давали достаточного простора для движения вперед. Все успехи в экономике и культуре были достигнуты за счет еще не тронутых к тому времени возможностей крепостничества, мобилизации всех его ресурсов, т. е. совершенствования системы эксплуатации народа. Европейские формы жизни Петр I устанавливал методами восточного деспотизма. Реформы проводились благодаря беспредельной власти государственной машины и полного бесправия населения страны.

Главное противоречие петровского времени наложило печать на все стороны русского общества, в котором новое и старое сплелось в причудливые формы жизни и сознания. Нововведения часто выражались в поверхностном принятии элементов европейской культуры, за фасадом которой скрывались азиатская жестокость отношений и первобытное невежество. Идеология даже передовых общественных сил отличалась компромиссным характером. Дворянство восприняло идеи предре-

[1] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXII. М.; Л., 1925. С. 26.

волюционной буржуазии и использовало их для обоснования самодержавия и крепостного права. На принципах просветительной социологии сформировалась теория натуралистически-правовой апологии крепостничества и просвещенной монархии. Более того, выработался взгляд, что «у нас великие преобразования могут идти только сверху», что власти лучше знают потребности страны и народа, что русский народ вне самодержавного режима существовать не может.[2]

Дворянство, с одной стороны, стремилось развить производительные силы страны с помощью необходимой суммы положительных знаний о природе и обществе, доходя до религиозного скептицизма и вольномыслия, а с другой — нуждалось в религии как универсальной санкции феодализма. Поэтому средствами освобождения науки и философии от богословия стали деизм и теория двух истин. Однако несмотря на известную нерешительность в отношении к религии, передовые идеологи дворянства сделали первый, но крайне важный шаг, положив начало русской науке и философии. С них начинается также тот исторический парадокс, который сопутствовал русской мысли различных направлений на протяжении XVIII—XIX вв. Интерпретация западноевропейского материала со смещением на порядок вперед становится характерной чертой русского мышления в философии и социологии, в теоретическом социализме, в политике.

---

[2] Там же. С. 47, 52.

Глава V

Ф. ПРОКОПОВИЧ

Наиболее яркими выразителями интересов дворянства и проводниками новых научно-философских идей стали те государственные деятели и ученые, которые объединились в кружке Феофана Прокоповича, получившего название «Ученой дружины Петра I». В кружок входили В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир, А. М. Черкасский, И. Ю. Трубецкой. Это была группа политических единомышленников, сторонников петровского курса и прямых помощников царя, принимавших активное участие в разработке и реализации реформ. Членов кружка, кроме того, сплачивал глубокий интерес к науке и стремление, опираясь на нее, всемерно содействовать развитию и расцвету России.

Глава «Ученой дружины» Феофан (в миру Елизар) Прокопович (1681—1736) происходил из семьи киевского купца. Окончив Киево-Могилянскую академию, он продолжал образование в одной из польских школ, для чего должен был перейти в католичество. Позднее Прокопович постригся в монахи и под име-

нем Елисея поступил в мессионерскую коллегию в Риме. Пройдя здесь основательную богословскую и философскую подготовку, он возвратился в Киев и снова изменил вероисповедание. Подобная конфессиональная эластичность достаточно характеризует Прокоповича как личность, свободную от религиозной нетерпимости, что постоянно использовали в качестве основания для обвинений в ереси его противники — церковные ортодоксы. К тому же, заняв должность профессора академии, Прокопович в своих лекциях и сочинениях выступил с критикой схоластического догматизма, слепой веры в тексты Священного писания и — в духе «нестяжателей» — с обличением развращенных служителей церкви. Он сразу заявил о своих широких просветительских замыслах и в преподавание пытался внести принципы рационализма, логической и фактической доказательности, используя новые методы и идеи, заимствованные из современной западной философии и естествознания. Он следовал и новым педагогическим приемам, рассчитанным на развитие самостоятельного мышления учащихся.

В 1709 г. Прокопович был представлен приехавшему в Киев Петру I, который вскоре перевел его в Москву, а затем в Петербург для подготовки церковной реформы. Но деятельность Прокоповича приобрела бо́льший размах: он, как доверенное лицо Петра, занимался учреждением учебных заведений, типографий, библиотек, даже театральным делом, активно участвовал в организации Академии наук, закупал научную литературу и инструменты, покровительствовал молодым талантам, например, Кантемиру и студенту Ломоносову.

В 1726 г. после смерти Петра I делу по обвинению Прокоповича в отступничестве от веры дали официальный ход, однако ему удалось в ожесточенной борьбе с деятелями Верховного тайного совета и староцерковной партии сохранить за собой пост митрополита Новгородского.

Ф. Прокопович — автор многих трудов, среди которых выделяются «Правда воли монаршей» и «Духовный регламент», сыгравшие значительную роль в обосновании политики петровского государства. Как виднейший политический деятель и последовательный выразитель интересов абсолютной монархии, Ф. Прокопович опирался на исторический опыт России и других европейских стран. Ссылаясь на нестабильность демократических и аристократических (олигархических) режимов, которые представлялись ему источниками народных бедствий, он противопоставлял им наследственную монархию в форме самодержавия как наиболее «полезное» правление, гарантирующее общественное благополучие и препятствующее всякому «политическому тиранству».

В таком роде истолкованные исторические наблюдения Ф. Прокопович подкрепляет выкладками буржуазных социально-правовых теорий. Власть монарха рассматривается им как

воплощение суверенитета самого народа, который «весьма отложил и отдал государю своему» свои права. Отсюда выводилось, что всякое посягательство на права абсолютной власти, в том числе бунты, оппозиции, заговоры, есть «пребеззаконное дело».[1] Церковный иерарх Ф. Прокопович, таким образом, первым в русской социологической мысли, как писал Плеханов, не довольствуясь доводами от Писания, «выдвигает в защиту царской власти еще доводы от естественного права. И замечательно, что наиболее выдающийся публицист эпохи Петра ссылается на естественное право раньше, нежели на Писание; недаром ревнители православия считали его малонадежным богословом».[2]

Он же первым вводит в русскую общественно-политическую фразеологию термин «общая польза», созданный для обозначения главного идеологического принципа государства и господствующего класса, которым должны руководствоваться все другие сословия и классы. В этом понятии, с одной стороны, отражалась иллюзия передового дворянства в отсутствии собственного своекорыстия, а, с другой — отождествлялись интересы всего населения страны с дворянской по содержанию программой. Тем не менее принцип «общей пользы» содержал некоторый элемент буржуазного гуманизма, отрицающего феодальные нормы отношений к людям труда, прежде всего к крестьянам. Поэтому Ф. Прокопович, хотя и призывал крестьян оставаться законопослушными и добросовестно трудиться, но осуждал помещиков за чрезмерную эксплуатацию крепостных и за жестокость к ним, потому что своеволие господ причиняло материальный и моральный урон государству, «общей пользе». Точно так же обличая роскошь, паразитизм бояр и церковнослужителей, главным образом монахов, Ф. Прокопович имел в виду их бесполезность, несовместимую с интересами государства. В противовес им он выделял из имущих слоев купцов (промышленников и торговцев), чиновников и, конечно, служилое дворянство, относя их к трудящемуся населению, которое умножает «общую пользу». Имущественное неравенство, а также различие между «благородными» и «подлыми» представлялись ему «естественным», т. е. данным природой, гражданским законом и, в конечном счете, богом.

Однако Ф. Прокопович не исключал, что при увеличении массы материальных благ и возрастании тем самым общественного благоденствия в целом имущественные и сословные различия могут быть несколько сглажены, острые противоречия сняты, и наступит общее «беспечалие». Собственно, в этом и заключается главная забота государства: «Всякая власть верховная едину своего установления вину конечную имеет всенародную

[1] Прокопович Ф. Правда воли монаршей в определении наследника державы своей. М., 1726. С. 23.

[2] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXI. М.; Л., 1925. С. 47.

пользу».[3] Государство обязано обеспечивать мир, общественный порядок, истинное правосудие, развитие промышленности и торговли, необходимый уровень образованности. Просвещение, в свою очередь, является важнейшим фактором совершенствования общества. Всеобщая образованность (по крайней мере грамотность) улучшит нравы, преодолеет суеверие и невежество, возвысит человеческое достоинство. Но, разумеется, все эти достижения возможны в условиях не просто монархии, а именно просвещенной, в идеализации которой Ф. Прокопович заходил так далеко, что апеллировал даже к натуралистическим соображениям: «Русский народ таков есть от природы своей, — писал он, — что только самодержавным владетельством храним быть может, а если каковое-нибудь иное владения правило воспримет, содержаться ему в целости и благости отнюдь невозможно».[4]

Для Ф. Прокоповича и, разумеется, для Петра I крайне остро стоял вопрос о положении церкви и отношении между духовной и светской властями. В своем большинстве духовенство не принимало петровских реформ, сохраняя верность принципу церковной автономии и даже приоритету церкви. Местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский в трактате «Камень веры», специально посвященном этому вопросу, доказывал, что «церковное бо строение и чины церковного предела и уставы, яже к вере надлежащие вручи бог апостолам и их воспреемникам», поэтому «царем есмы повиноватися в делах гражданских, пастырем же высочайшим в делах, к вере надлежащих».[5]

Взгляды Ф. Прокоповича противоположны и открыто полемичны. Он энергично восстает против тех, кто по «папежскому» примеру «велику власть мирскую» не считает божественной. Указывая факты церковной истории, он доказывает, что христиане всегда повиновались царям, даже языческим. Повиновение христианскому государю тем более обязательно потому, что естественный закон, который составляет основу гражданских отношений, написан в сердцах людей самим богом. Церковь не может быть государством в государстве, а духовенство особенным сословием. Как один из «чинов» народа, оно, подобно военным, чиновникам, врачам, должно служить государству. Вопрос о патриаршестве также решается в политическом аспекте посредством замены его специальным административным органом, что мотивируется следующим образом: «простой народ не ведает» различия властей духовных и светских, а почести, воздаваемые главе церкви, могут создавать «суеверие», что «таковой правитель есть то второй государь» или равный ему, или

---

[3] Прокопович Ф. Правда воли монаршей... С. 27.
[4] Цит. по: Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXI. С. 52.
[5] Яворский С. Камень веры. М., 1728. С. 36.

«больши его». А это — опасное искажение принципа единовластии, могущее на практике стать причиной мятежей.

При всей привлекательности новых по тому времени идей Прокоповича в его политическом мышлении все же сильнее, чем у В. Н. Татищева и А. Д. Кантемира, проявляется характерная черта всякого идеолога абсолютизма. Сила власти, которой он столь ревностно служил, создавала условия, снимающие многие, очевидные для ученого моральные ограничения, и Ф. Прокопович-публицист часто непозволительно подчинял свое перо политической конъюнктуре. Обладая навыками, приобретенными в изощренных богословских спорах, он так умел манипулировать «теорией», что сам не сознавал собственных софизмов. Справедливости ради необходимо отметить, что и в богословско-философских вопросах Ф. Прокоповичу приходилось немало выкручиваться, чтобы сбалансировать обветшалую ортодоксию, которую он обязан был поддерживать как церковный иерарх, с выводами научной мысли, многие из которых он принимал в качестве бесспорных.

Ф. Прокопович был глубоким знатоком церковной мудрости и современной философии, а также весьма уверенно ориентировался в естественнонаучных представлениях эпохи. Внушительная эрудиция, развитая риторическая способность, точный выразительный стиль речи, смелость суждений выделяли его не только среди богословов, но и людей науки. Однако светский элемент, несмотря на высокую оценку самим Прокоповичем «доброго и основательного» знания, еще не стал господствующим во взглядах русского просветителя и облекался им в подновленную систему византийского православия. Прокопович, конечно, понимал несостоятельность схоластики и не видел смысла ее сохранения в России. «Ведати же подабает, — писал он,— что от пятисотного до четыренадесятьсотного году, то есть через девять сот лет, во всей Европе вся почитай учения в великой скудости и неискусстве были, так что у самых лучших авторов, во оные времена писавших, остроумие видим всякое, а света великого не видим».[6]

Считая себя почитателем «науки философии новой», Феофан полагал, что распространение ее в России является совершенно необходимым и, более того, главным средством обновления страны. Примером попытки Ф. Прокоповича согласовать науку и религиозную догматику может служить его суждение о коперниканстве, отношение к которому в то время играло роль своего рода пробного камня. Он полагал, что если ученики Коперника могут привести в доказательство своего мнения достоверные научные доводы, то тексты Священного писания, в которых содержатся явные космологические архаизмы, не могут

[6] Прокопович Ф. Духовный регламент//Историко-литературная хрестоматия нового периода русской словесности: В 2 т./Сост. А. Галахов. Т. 1 (От Петра I до Карамзина). М., 1911. С. 51—52.

служить для них препятствием, ибо эти тексты следует понимать не в буквальном, а в аллегорическом смысле.[7]

Рекомендации аллегорического толкования Библии и Евангелия встречаются у Прокоповича многократно в различных затруднительных случаях. Не сомневаясь в их боговдохновенности, но допуская поправки «от науки», от здравого смысла, он шел по пути утилитарного рационализма «иосифлян» и так же, как они, понимал необходимость модернизации религии с целью ее сохранения, утверждая, что вера должна быть разумной, и тогда она будет более прочной. «Вера вообще,— писал Прокопович,— есть егда что человек или единым умом держит яко истинно или купно и умом держит яко истинно, и сердцем на то же возлагается, си есть крепко уповает».[8] Но при этом, конечно, не отменяется различие веры и знания, богословия и науки, потому что богословие как знание основано на божественном откровении. Из этого и следует исходить при оценке позиций Прокоповича в изложении научно-философских проблем, сколько бы они ни были интересными и оригинальными.

Философия Ф. Прокоповича построена на началах объективного идеализма теологической разновидности. В основу мира положен бог как творец, гарант его бытия, первопричина движения по раз и навсегда установленным законам. Понятно поэтому, что никаких деистических или пантеистических моментов, присущих известным формам материализма, во взглядах Прокоповича не содержится, хотя некоторые его высказывания могут быть истолкованы превратно, если не принимать во внимание, что в любой религиозной системе допускается степень свободы сотворенного мира (что можно принять за деизм) и присутствие бога во всех вещах и действиях (теистический пантеизм). В самом деле, Прокопович проводит мысль о том, что бог после творения осуществляет свои законодательные функции: «Бог сам себе не противоречит и законы свои, единожды утвержденные, никак не отменяет».[9] И другое заявление, что «под природой понимают самого бога», вполне можно объяснить его же словами: «Полное определение природы совпадает с богом относительно природных вещей, в которых он с необходимостью существует и которые он движет».[10] К тому же пантеизм, как известно, исключает творение мира богом.

Итак, необходимо признать, что в решении основного вопроса философии, приняв за первичное «некую невидимую силу», богом называемую, Прокопович более детально, чем требовали

---

[7] Пыпин А. Н. История русской литературы: В 4 т. Т. 3. СПб., 1902. С. 201.

[8] Прокопович Ф. Книжица в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобоносимом иге пространно излагается. М., 1784. С. 117.

[9] Прокопович Ф. Рассуждение о нетлении людей святых и угодников, в киевских пещерах нетленно почивающих. М., 1786. С. 39.

[10] Цит. по: Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977. С. 32.

нужды богословия, обсуждает вторичное в мире — материю, включая проблемы материи и формы, структуры вещества, движения, пространства и времени. В толковании этого комплекса проблем, обозначенного понятием «натурфилософия», выявляется широкая осведомленность русского богослова в состоянии естествознания, и именно здесь прежде всего сосредоточены его попытки согласования религии и науки.

Понимание материи у Прокоповича исходит от концепции аристотелизма. В центре ее вещь (тело) — сущность первого рода. Если материя (вещество) как таковая является «незавершенной» (потенциальной) субстанцией, то вещь — субстанция, актуализированная посредством формы. Или, по словам Прокоповича, материя «показуется в своем бытии не совершенною. Понеже сама есть в себе мертва, и не действующая, но действуемая; ибо в оной сия вся производит форма».[11] Значит, тело — оформленная материя и превращение тел происходит вследствие смены их форм. Материя — общее в вещах, форма — видовое и родовое. Отсюда следует вывод, что материя образует единство всех тел неживой и живой природы, она однородна и в количественном отношении постоянна.

Атомистическая гипотеза строения материи для Прокоповича в целом была неприемлемой по идеологическим мотивам, так как школа Левкиппа—Демокрита—Эпикура для всех богословов имела крайне атеистичный и одиозный характер. Все же Прокопович не мог входить в явное противоречие с естествознанием и признавал, что все тела есть «стечение атомов», но совершенно непоследовательно отрицал пустоту, потому, вероятно, что творение богом пустоты, т. е. «ничего», является бессмыслицей. По этим соображениям он примыкает к Декарту и Лейбницу и не согласен с Ньютоном и Кларком, считавшими пространство вместилищем тел, ибо невозможно «никакого места без какого-нибудь тела».

Ф. Прокопович был знаком с трудами мыслителей эпохи Возрождения, которые развивали диалектические идеи античности. Несмотря на то, что он понимал диалектику как технологию мышления, способ совершенствования разума и теорию доказательств, у него все же имеются близкие по смыслу к Дж. Бруно и Ник. Кузанскому проблески объективной диалектики, стихийно вырастающие из естествознания. В пределах механистического понимания Прокопович высказывал мысль об универсальности движения как всеобщего свойства материи и подходил к выводу, что движение лежит в основе всех изменений и превращений. Самым иллюстративным примером изменчивости он считал (как впоследствии Ломоносов) преобра-

---

[11] Прокопович Ф. Рассуждение о безбожии, сочиненное архиепископом Великого Новгорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем. М., 1776. С. 8—9.

зования земной коры, происходящие под действием природных факторов.

Возможно, что также от философов Возрождения дошла до Прокоповича идея противоположностей и их тождества, переложенная, правда, на богословский манер. Закон противоположностей будто бы дал бог с тем, чтобы они «боролись между собой», уничтожали друг друга, «возникали и исчезали». Известен был Прокоповичу и принцип negatio negationis.

Прокопович действовал как просветитель, ставивший задачу распространения положительных наук, объектом которых является природа. В этой связи он касается некоторых теоретико-познавательных вопросов, а также методов изучения и обучения.

В отличие от богословия, где постижение бога и его творений осуществляется посредством соответствующих процедур, научное познание природы предполагает деятельность органов чувств (ощущения) и разума (умозрение, сводимое к логике). Весьма пространно Прокопович толкует также об опыте и научном эксперименте, повторяя известные в то время определения. Из его рассуждений ясно, что он знал Локка (упоминается даже tabula rasa) и Декарта, от которых он заимствовал эмпирико-сенсуалистические и аксиоматические приемы, естественно высоко ставил продуктивность логической дедукции и математического (геометрического) метода. При этом Прокопович, по-видимому, не понимал принципиальной разницы двух гносеологических направлений — эмпиризма и рационализма, тогда уже четко обозначившихся, и потому в его изображении пути познания нет ни цельности, ни последовательности. В определении критерия истины, напротив, его взгляды отличаются полной ясностью: «Суждение, которое соответствует своему объекту, является определенно истинным, то же, которое не соответствует объекту, определенно ошибочным».[12]

Творчество Прокоповича олицетворяет собой связь двух эпох в русском мышлении. Его учение завершает религиозно-философский рационализм отечественного средневековья и создает предпосылки для возникновения новой светской философии, а значит обособления философии от религии.

---

[12] Цит. по: Ничик В. М. Феофан Прокопович. С. 101.

Глава VI

В. Н. ТАТИЩЕВ

Самым крупным мыслителем «Ученой дружины», бесспорно, был Василий Никитич Татищев (1686—1750). Он происходил из дворян, почти половину служебной карьеры отдал армии, был

участником всех главных событий Северной войны. С 1720 г. Татищев занимает все более высокие административные должности: советника Берг-коллегии, управителя уральских и сибирских заводов, начальника Башкирского края и Оренбургской экспедиции, астраханского губернатора и правителя калмыков; он руководил монетным делом, по поручению царя выезжал в Швецию для изучения экономики и финансов. В лице Татищева петровская Россия имела целеустремленного государственного деятеля, тонкого дипломата, энергичного администратора.

После смерти Петра I Татищев, естественно, оказался среди тех, кто боролся за продолжение реформ, против ломки новых учреждений и порядков. Политика Верховного тайного совета вызвала его открытое осуждение. Служилый дворянин Татищев не мог примириться с попыткой ограничения самодержавия в пользу узкой группы боярско-дворянской аристократии.

В годы бироновщины Татищев сохранил верность своим убеждениям; он не принял антинационального режима и был отстранен от должности астраханского губернатора. Находясь в опале, Татищев установил связи с заговорщиками во главе с Артемием Волынским и едва не погиб вместе с ними. Его спасли смерть Анны Иоановны и падение Бирона.

Политическая деятельность Татищева составляла лишь одну из сторон его жизни, другой — было служение науке. В нем органично сочетались политик и ученый широкого кругозора, много сделавший в географии, истории, философии, экономике, в горном деле.

В русскую науку Татищев вписал свое имя прежде всего главным сочинением «История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами через 30 лет собранная», которое он завершил уже в конце жизни в 1739 г., пребывая в ссылке в собственном имении. «История Российская» стала первым фундаментальным исследованием, основанным на документах и летописях, в котором проводилась мысль о том, что в истории «не все делается от бога, но много и от человека», и где за один из факторов общественного развития принималось государство, что позволяет считать автора родоначальником «государственного» направления в русской исторической науке (Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев).

Другим крупным сочинением Татищева является «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733). «„Разговор" Татищева,— писал Плеханов,— дает гораздо больше, нежели обещает его заглавие. Это чуть не целая энциклопедия».[1] И в самом деле, в диалоге двух приятелей затрагиваются вопросы экономики, социологии, политики, отношения к религии и церкви, просвещения и морали и, наконец, философии и различных

[1] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXI. М.; Л., 1925. С. 64.

наук, которые излагаются здесь в своеобразной логической последовательности. «Разговор» — главный и почти исчерпывающий источник для характеристики мировоззрения русского мыслителя.[2]

На склоне лет Татищев написал еще одно сочинение — «Духовная моему сыну», которое является обширным наставлением, родом катехизиса служилого дворянства, содержащим принципы ведения хозяйства, нормы политических и моральных отношений. «Духовная», вероятно, содержит важный материал для характеристики личности автора.

Татищев наибольшее внимание в своих трудах уделил социологии и политике, подчиняя их задачам обоснования программы петровского государства. В философии и науке он также видел главным образом средство русского обновления, и потому решение почти всех научных и философских вопросов приобретает в его трудах утилитарный характер.

В социологии Татищев выступает как последователь новейших просветительных идей и как сторонник теории естественного права. Взгляд просветителей на общество, оставаясь идеалистическим, сыграл несомненно прогрессивную роль в социологии, так как на место божественного промысла ставил интересы и разум человека. История, объявлявшаяся дотоле независимой от людей, превращалась в поле их многообразной деятельности, обусловленной как субъективными, так и объективно-природными факторами. Абстрактность теории естественного права допускала самые различные толкования, зависимые от конкретных политических позиций мыслителей. Использование теоретиком передового русского дворянства Татищевым доктрины предреволюционной буржуазии в целях обоснования крепостного права и абсолютизма представляет собой довольно своеобразное идеологическое явление, объяснение которому следует искать в борьбе петровского государства с боярской оппозицией и в его усилиях по преодолению экономической и культурной отсталости страны. Руководствуясь просветительскими принципами в общественной науке, Татищев преодолевал господствовавшее тогда в России теологическое объяснение истории, социальной структуры и политики. Его вариант теории естественного права по форме обладал признаками современной научной концепции, а по содержанию выражал интересы той части господствующего класса России, который оказался ведущей силой петровских реформ.

В основание общественного развития Татищев положил уровень знаний и степень распространения просвещения. Рассматривая с этих позиций ход истории, он находил, что человече-

[2] Опорным источником «Разговора» послужил «Философский лексикон» И. Вальха (1656—1722), который неоднократно издавался в Германии. На совпадения и многие заимствования из «Лексикона» указал Н. Попов — издатель и комментатор «Разговора о пользе наук и училищ» (М., 1887).

ство, подобно отдельному человеку, проходит определенные ступени духовной зрелости. В древние эпохи люди пребывали как бы в младенческом состоянии, их знания о мире были скудными, умственный рост — едва заметным. С обретением письма общество вступило в юношество, а с появлением христианства достигло мужества. И наконец, «тиснение книг» стало базисом культурной и производной от нее общей зрелости человечества. Книгопечатание «великий свет миру открыло и неписанную пользу приносит и тако сей настоящей век началом старости благоразумной или совершенному мужеству применить можно».[3]

Общая схема приведенной периодизации Татищеву не принадлежит. «Возрастное» разделение общества на фазы восхождения принимали многие социологи XVII—XVIII вв. Татищев также считал его верным для всех, по крайней мере, христианских народов. Но оригинальность русского ученого заключается в том, что он вводит дополнительный компонент — национальные особенности и с этой точки зрения рассматривает русский исторический процесс, который получает у него политически актуализированное истолкование. Закон гражданский, заявляет он, у каждого народа свой. Так, после «обретения письма» и принятия христианства на Руси вследствие междоусобия и татарского ига еще долго сохранялся недостаток просвещения, разум человека оставался неразвитым. Это способствовало укоренению различных суеверий и позволило духовенству господствовать над умами дольше, чем на Западе. Отсюда Татищев выводил основную причину «злоключений» наших предков.

С петровскими преобразованиями просветитель связывает решительный переворот в русской истории. Укротив церковников, петровское государство положило начало быстрому росту наук и широкому распространению просвещения, включив тем самым в действие новую силу исторического прогресса — разум. Но если западные теоретики из разума выводили буржуазные отношения, Татищев критерий разумности применял к тому строю, который они отвергали. Таким образом, антифеодальная теория преобразовывалась в идеологическую систему помещичье-крепостнической монархии.

Вслед за Гоббсом Татищев историю общества начинает с «естественного состояния», в котором люди обладали равными правами, волей и возможностями достижения целей. Возникшему произволу был положен предел появлением естественной неволи, олицетворенной в государстве, которому люди передали свои естественные права и которое учредило нормы отношений между людьми. В дальнейшем устанавливается добровольная неволя, т. е. определенная регламентация отношений между классами и их взаимных обязательств. К этому типу не-

[3] Татищев В. Н. Разговор о пользе наук и училищ. М., 1887. С. 55.

воли Татищев относит крепостное право, изображая его как результат добровольного соглашения. Землевладельцы-помещики взяли под свою опеку крестьян, а последние в обмен на это отказались от былой свободы. В крепостном праве он видит основу экономического могущества России, а фактическое социальное неравенство выводит из неодинаковости людей по природным качествам, и, следовательно, из различного «ролевого» назначения людей в общественных делах. Дворяне выполняют функции защиты и управления, купцы действуют как торговцы и промышленники, а крестьяне своим трудом обеспечивают все материальные нужды других сословий и государства в целом.

Благополучие общества Татищев ставил в зависимость не только от уровня просвещения, упорядочения классовых отношений и богатства страны, но и от государства, формы правления. В «Разговоре» формы правления подразделяются на «порядочные» власти (монархия, аристократия, демократия) и «чрезвычайные», к которым относится, например, ограниченная монархия. При этом Татищев повторяет теорию западноевропейских социологов, согласно которой целесообразность той или иной формы правления обусловливается размерами страны. В обширных государствах, подобных России, лучшей властью является монархия, «единовластие», в том виде, в каком оно установлено Петром Великим. Впрочем, здесь Татищев расходится с западными теоретиками: царскую власть он выводит не из договора (гражданского закона), а из природы, видя в ней выражение естественных потребностей общества. Всякое государство в своей политике должно опираться на естественный и гражданский закон и иметь в виду «общую пользу». А это означает, что Татищев, опуская классовую сущность государства, интересы дворян отождествлял с интересами всего народа и не находил каких-нибудь объективных противоречий в современном ему обществе.

Правда, Татищев весьма сердито нападал на казнокрадство и произвол чиновников, алчность помещиков, чванливость аристократии, но был далек от мысли, что эти пороки происходят от самого социального строя. Многое он объяснял невежеством и рассчитывал на просвещение как универсальное средство улучшения администрации, нравов, хозяйственной практики, а его критика мотивировалась опять-таки «общей пользой».

— Несомненно, социологическая концепция Татищева отличалась новаторством. Историзм, вера в силу разума, осуждение русского средневековья и другие новации сближали ее с передовыми учениями западных буржуазных теоретиков. Во взгляде на общество первого русского историка преобладал светский элемент. В трудах Татищева звучала смелая критика церкви и религиозный скептицизм, который заходил так далеко, что современники не сомневались в его полном отходе от веры. Да

он и сам жаловался, что был «не токмо за еретика, но и безбожника почитан и немало невинного поношения и бед претерпел».[4] На самом деле Татищев не шел далее веротерпимости, а нападки церкви вызвал тем, что неоднократно называл попов «зловредными церковнослужителями», доказывал корыстное стремление духовенства задержать рост наук и умственное развитие народа, «чтобы народ был неученый и ни о какой истине рассуждать умеющий, но слепо бы и раболепно их рассказам и повелениям верил».[5]

Возмущаясь преследованием людей науки и объясняя оскудение наук «после падения Рима» господством религии, Татищев утверждал, что церковь не в силах остановить движение человеческого разума. «В нравоучении Гуго Гроций, а потом Пуффендорф, в физике или всей философии Картезий, в математике, а паче астрономии Коперник и Галилей, якоже Араго, несмотря на папежские (папские. — *Авт.*) пресечения и не боясь проклятия его, истину доказали».[6]

Однако Татищев сам еще не освободился от многих старых представлений. Так, человеческий род он выводил от Адама и Евы, ссылался на первородный грех и божественный закон, данный людям, некритически относился и к другим библейским мифам.

Компромиссность является также основной чертой философских взглядов мыслителя. Естественно поэтому, что он не мог формулировать последовательного, цельного взгляда на мир. Решение им многих коренных философских проблем противоречиво и непоследовательно. Татищев наиболее близок дуализму и лишь в отдельных вопросах становится на научно-материалистическую почву.

Труднее других для него оказался вопрос об отношении науки к религии. С наукой сподвижники Петра I связывали прогресс страны, а религия оставалась мировоззрением их класса. Разрешение такого рода антиномии было возможно лишь в принятии теории двух истин. Вслед за Курбским и Прокоповичем, предшествуя Ломоносову, Аничкову, Козельскому, Татищев отделяет богословие от науки, избегает вторгаться в него, а, с другой стороны, ограждает науку от агрессии богословия. Размежевание науки и вероучения Татищев обосновывал различиями в их предметах и способах постижения истины.

Богословие строится на вере в творца и обращено к сверхчувственному, т. е. богу, духам, душе, — словом, к бесплотному, к тому, что не постигается разумным путем. Наука опирается на разум, с помощью которого изучает телесное в мире и человека. Или, точнее, как писал Татищев, «наука главная есть,

---

[4] Татищев В. Н. Духовная моему сыну. СПб., 1896. С. 10.
[5] Татищев В. Н. Разговор о пользе наук и училищ. С. 58.
[6] Там же. С. 52.

чтоб человек мог себя познать».[7] Здесь нет субъективистского сужения предмета науки, напротив, для Татищева характерно расширительное и утилитарное отношение к знанию. Познать себя — значит выяснить, что человеку «полезно и нужно и что вредно и непотребно». Наука, следовательно, должна раскрыть человеку его свойства и силы, его отношение к природе и обществу с тем, чтобы все, что окружает человека, могло быть использовано в его интересах. Непосредственная практическая полезность — вот основное требование, предъявляемое Татищевым к науке.

Главной наукой, сосредотачивающей в себе высшее знание, мыслитель считал философию, ибо только она способна ответить на наиболее сложные вопросы бытия. В своем стремлении познать человека и внешний мир она прежде всего сталкивается с проблемой души и тела. Без выяснения вопросов, как соотносятся между собой душа и тело, какие функции свойственны каждой из этих сторон человека, невозможно понять ни самой человеческой сущности, ни того, как человек связан с миром, ни того, наконец, каков процесс познания.

Телесная организация человека объявляется областью философии. Душа (психика) относится к компетенции религии. Тело принадлежит роду вещей конечных, оно смертно и, разрушаясь, отходит к первоначальным стихиям, из которых состоит; «свойство души есть дух, не имеющий никакого тела или частей, следовательно, нераздельна, а когда нераздельна, то и бессмертна».[8] Нераздельность, как аргумент в пользу бессмертия души, был позаимствован из вольфианской философии и выражал у Татищева ту неразрешимую проблему, которая возникла при обращении к сложнейшему вопросу о природе сознания. Подобное затруднение испытали философы даже второй половины XVIII в., например, Радищев, хотя он, в отличие от Татищева, уже знал классическое определение сознания как свойства особым образом организованной материи.

Дуалистически ответив на вопрос о сущности души и тела, Татищев, однако, не мог не учитывать очевидных фактов их функционального взаимодействия. Он признал, что душа, во-первых, формируется в процессе жизни, испытывая влияния со стороны человеческого тела и внешних вещей; во-вторых, выступает как активная сила по отношению к телу, но не может

---

[7] Там же. С. 2.

[8] Там же. С. 7.— Плеханов считал этот довод весьма популярным. Он писал: «Впоследствии мы увидим, что к этому самому доводу прибегал Радищев, стараясь отговориться от крайних выводов освободительной французской философии XVIII в. Вплоть до конца XVIII в. довод этот считали неопровержимым все мыслители, склонные к компромиссу с богословием, а таких было большинство» (Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXI. С. 60). Добавим к этому, что позднее он превратился в поэтический образ, например у Пушкина: «Друзья, прекрасен наш союз! Он, как душа, неразделим и вечен».

себя обнаружить иначе, как «чрез орудия телесные». Естественно, поэтому Татищев не разделял картезианскую теорию врожденных идей. Более того, он доказывал, что душа новорожденного неразумна; она лишь в возможности обладает силой ума. Ее разумные способности («понятность», память, догадка и суждение) вырабатываются в процессе общения с жизнью, благодаря передаточной деятельности телесных органов чувств, а именно: слышания, вкушения, зрения, ощущения (осязания.— *Авт.*). В результате «внешние человеку вещи душой в понятии представляются».[9] Таким образом, при объяснении источников формирования сознания в процессе познания Татищев дополняет свой дуализм сенсуализмом в духе локковской концепции. В этих пунктах он отчасти приближается к материализму.

Разумные способности возникают в результате развития заложенных в уме сил. Важнейшим средством для этого он признавал обучение, широкое распространение знаний. Проблему обучения Татищев рассматривал не только с точки зрения формирования духовного мира отдельной личности. В петровскую эпоху она возросла до значения общегосударственной задачи первого порядка. Страна остро нуждалась в образованных кадрах, и Татищев выдвинул своеобразный лозунг: «Учение — свет, неучение — тьма». А кроме того, он указывал, что круг знаний, которыми обладает человек, никогда не может быть совершенным и окончательным. В науке постоянно появляется что-то новое, либо дополняющее старые представления, либо отвергающее их вовсе. Поэтому учиться необходимо на протяжении всей жизни. Но как и чему учиться? Этот вопрос был далеко не простым. Россия к началу XVIII в. не имела сколько-нибудь достаточного опыта ни в науке, ни в просвещении. Многое нужно было начинать с нуля. Татищев в качестве руководства предложил свою классификацию наук, в которой каждой науке отводится определенное место и дается оценка в соответствии с ее общественной значимостью.[10]

Выдвижение общественной значимости наук в качестве главного принципа их классификации является единственным в истории философии. Татищев здесь по-прежнему верен своему утилитарному отношению к знаниям. Он выделил науки «нужные», «полезные», «щегольские» (или «увеселяющие»), «любопытные» (или «тщетные») и вредительские.

К первому разряду нужных наук относятся «речение»

---

[9] Татищев В. Н. Разговор о пользе наук и училищ. С. 27.

[10] Татищев называет это разделение наук «моральным». Ему, правда, предпосылается общее, делящее знание на две большие области соответственно двум сторонам бытия. Татищев цитирует Вальха: «Вначале науки разделяются у философов по объявленным свойствам сугубо: душевное Богословие и телесное философия». Видимо, он с ним согласен. Но в дальнейшем богословие включается Татищевым в разряд «нужных» наук.

(язык), знание экономики, медицина, юриспруденция, логика и богословие. Последнее снабжено следующей оговоркой: «Что же свойств или обстоятельств Божиих касается, то наш ум не в состоянии о том внятно разуметь, да и нужды нет, ибо довольно, что я знаю и верю его быть всех вещей Творца...»[11]

Науки, полезные по своей значимости, не уступают наукам нужным. Их различие состоит в том, что если «нужные» необходимы всем людям как база любого образования, то знание «полезных» наук связано с родом занятий человека, они, в свою очередь, поэтому подразделяются по профессиональному признаку. К полезным принадлежат: грамматика и красноречие, иностранные языки, физика, математика, ботаника, анатомия, история и география.

За двумя большими разделами нужных и полезных наук, составляющих область положительного знания, следуют щегольские или увеселяющие, которые имеют лишь развлекательное и нравственное значение, например, поэзия, живопись, музыка, танцы, вольтижирование и т. п.

Совершенно бесполезны человеку любопытные или тщетные науки (астрология, алхимия, хиромантия и пр.) и тем более вредительные (некромантия, чернокнижество).

Как видно, Татищев понятие науки толковал весьма расширительно, относя к ней всякое знание. Тем не менее его схема представляла четкую программу и служила верным ориентиром для развития образования. Вообще его замыслы в области русского просвещения были смелы и обширны. Конечно, образование нужно прежде всего дворянству, которое «не щадя здравия и живота должно служить государю».[12] Однако если принять во внимание военные интересы государства, производственные нужды и соображения нравственности, народ также следовало бы допустить к учению.

Просветитель предлагал организацию широкой сети начальных школ, имея в виду, вероятно, и допуск крепостных крестьян. «Я же рад,— писал он,— и крестьян иметь умных и ученых».[13] Замечательно, что Татищев впервые в России поставил вопрос о женском образовании. Вторым звеном системы образования должна стать высшая школа — очаг подготовки национальных кадров. Академия наук с ее гимназией и университетом совершенно не удовлетворяла Татищева. Она заполнена иностранными профессорами, которые, не зная языка, ничему не могут научить русских людей. Совсем презрительно Татищев отозвался о Славяно-греко-латинской академии, где «язык латинский у них несовершенен»; «философы их никуда лучше, как

---

[11] Татищев В. Н. Разговор о пользе наук и училищ. С. 78.— Этот тезис дословно повторит Я. П. Козельский в «Философических предложениях».

[12] Там же. С. 67.

[13] Там же. С. 70.

в лекарские, а по нужде в аптекарские ученики годятся»; «физика их состоит в одних званиях и именах, новой же и довольной, как Картезий, Малебранш и другие преизрядно изъяснили, не знают».[14] Иначе говоря, по мнению Татищева, Россия стоит перед задачей радикально реформировать существующие учебные учреждения и создать новые.

Научно-философские взгляды Татищева, так же как и социологические, отличались новаторством, светским характером. Татищев, несмотря на компромиссность своей позиции, заложил основы философии как самостоятельной области творческой деятельности человека.

[14] Там же. С. 116—117.

Глава VII

А. Д. КАНТЕМИР

Антиох Дмитриевич Кантемир (1708—1744) — выдающийся поэт-сатирик, теоретик классического стихосложения и дипломат — имел перед отечественной культурой, по словам Г. В. Плеханова, «ту заслугу, что был одним из самых первых по времени русских писателей, вплотную подходивших к философским вопросам».[1]

А. Кантемир — сын молдавского господаря Дмитрия Константиновича Кантемира, известного ученого, члена Берлинской Академии наук. В 1711 г. князь Кантемир, тяготившийся вассальной зависимостью от турок, во время неудачного Прутского похода русской армии перешел на сторону Петра I.

Заботами отца А. Кантемир получил хорошее домашнее воспитание, учился позже в Москве под руководством преподавателей Славяно-греко-латинской академии и, наконец, в Петербурге в Университете при Академии наук. Но более всего его увлекали занятия поэзией. Ф. Прокопович первым оценил талант юного стихотворца и взял под свое покровительство. Кантемир, начав с переводов и лирических «песенок», басен и эпиграмм, обращается к жанру поэтической сатиры, в котором и находит себя. Первая же сатира «На хулящих учение. К уму своему» благодаря злободневности и новизне стихотворного строя имела успех, широко распространилась в списках и принесла автору литературную известность.

По мнению Белинского, «Кантемир начал собою историю светской русской литературы» и своими сатирами, в которых «первым на Руси свел поэзию с жизнью», воздвигнул себе «маленький, скромный, но тем не менее бессмертный памятник».

[1] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXI. М.; Л., 1925. С. 89.

Со времен Кантемира сатирическое направление сделалось «живою струею всей русской литературы».[2]

В сатирах Кантемир выступил как пропагандист светской культуры, которая устанавливалась в эпоху петровских преобразований. Горячая защита просвещения и науки, здравого смысла и благородных чувств, естественных человеческих отношений и новой морали — вот основной мотив поэтического творчества Кантемира. Одушевленный верой в высокое общественное назначение разума и знания он смело нападал на невежество, суеверия, чванство и корыстолюбие, казавшиеся ему самыми тяжкими пороками русской жизни. Его осмеянию подвергались дворяне, чиновники, купцы, но прежде всего те, кто сохранял верность старой допетровской идеологии, — родовитое боярство и церковники.

Петровское государство Кантемир принимал в качестве идеала общественной организации и с ним связывал надежды на развитие национальной культуры. Поэтому, критикуя своих современников, он не выступал против самих основ помещичье-крепостнического строя. Даже, заметил Плеханов, «дорогое Кантемиру западное просвещение не заронило в его душу ни тени сомнения относительно правомерности крепостной зависимости крестьян».[3] Напротив, крепостное право, всю общественную структуру и политический режим России он, как и Татищев, находил вполне соответствующими природе и разуму и подводил под социальные теории буржуазного просвещения и, опять-таки, подобно Татищеву, приспособлял последние к идеологической программе дворянства.

Крепостное право представлялось ему в качестве основания и источника всех достижений петровского времени, поскольку крестьяне призваны своим трудом обеспечивать общественные потребности точно так же, как и другие классы выполняют свои необходимые для общества функции. Только в этом смысле он и требовал устранить крайние формы эксплуатации со стороны тех помещиков, которые, забывая об «общей пользе», ошибочно помышляют, что крестьяне принадлежат только им и обязаны удовлетворять их личные нужды.

В духе просветительной философии XVIII в. Кантемир (здесь он отличен от Татищева) ссылался даже на равенство людей по природе и усматривал различие между дворянином и простолюдином в неодинаковой их образованности и тем самым — степени пользы, приносимой обществу. Этим, однако, и исчерпывается дворянский рационализированный гуманизм Кантемира. Народ, ставший объектом его заботы и сочувствия, оставался в его понятиях естественным объектом эксплуатации. Как писал Плеханов, «он не восставал против бесчеловечной

[2] Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. VIII. М., 1955. С. 614, 615.

[3] Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXI. С. 80.

основы тех нравов, в которые он хотел ввести струю человечности».[4]

В 1732 г. поэт выехал в Лондон к месту назначения послом в Англии; с 1738 г. он — посол во Франции. На новом поприще Кантемир обнаружил незаурядные дипломатические способности и достойно представлял Россию в главных столицах Европы. Он немало способствовал культурному общению с западным миром и укреплению международного положения страны. Кантемир завязывает тесные связи с представителями западноевропейской науки, в том числе с французскими просветителями. Он устанавливает дружеские отношения с Монтескье, переписывается с Вольтером. В Англии и Франции Кантемир делает переводы древних классиков, пишет оригинальные сочинения.

Последние годы жизни Кантемира были омрачены тяжелой болезнью. Он скончался в Париже 36 лет от роду.

Философское наследие Кантемира сравнительно невелико, но очень значительно. Его сочинениями начинается новый период в истории русской мысли. Замечания Плеханова о том, что Кантемир знал философию «из вторых рук» и что, по-видимому, не все определения философских категорий следует считать за совпадающие с мировоззрением самого Кантемира,[5] в целом справедливы, но не отменяют заслуги писателя в распространении среди русских читающих людей представлений науки и философии Нового времени. В 1730 г. он перевел на русский язык книгу француза Фонтенеля «Разговоры о множестве миров». Перевод и издание ее в России (1740) были выполнены с преднамеренными просветительскими целями. И выбор Кантемира примечателен в том отношении, что книга Фонтенеля содержала критику птолемеевской системы и религиозного объяснения мироздания, в противовес которым излагалось коперниковское учение, всюду, и в России тоже, игравшее роль первого тарана в разрушении господства теологического мышления. Поэтому труд Кантемира был встречен церковниками враждебно и через некоторое время запрещен Синодом.

«Разговоры» Кантемир снабдил обширным комментарием, где дал перевод научных терминов на русский язык и разъяснил смысл главных философских понятий. Кантемир сознавал, что передовое научное мировоззрение в России только начинает пробивать себе дорогу, что натурфилософская проблематика еще мало знакома русскому читателю. «Мы до сих пор недостаточны,— писал он в предисловии,— в книгах философских, потому и в речах, которые требуются к изъяснению тех наук».[6] Кантемир, подобно Татищеву, Посошкову и Ломоносову, настойчиво

---

[4] Там же. С. 81.

[5] Там же. С. 85, 86.

[6] Фонтенель. Разговоры о множестве миров/Пер. с франц. с подробными примечаниями А. Кантемира. СПб., 1761. С. А.

стремился оградить русский язык от засорения модными иностранными словами, в употреблении которых многие тогда видели признак «культурности», а он считал пустым снобизмом. Поэтому переводчик предпринял попытку создания русской научно-философской терминологии, справедливо полагая, что русский язык по выразительности, синонимическому богатству не уступает никакому другому. Ему удалось, с одной стороны, избежать архаических славянизмов, с избытком сохранившихся еще в языке Радищева, и, с другой стороны, он не следовал и крайнему пуризму. Так, «идею» он переводит словом понятие; «натура» — естество (от него — естественный); «элемент» — начало; «центр» — средоточие; «философия» — любомудрие; «этика» — нравственность; «система» — состав; «материя» — вещество и т. д. А например, категории «объект» и «субъект» он ввел в русский язык без перевода, не найдя для них «своих равносильных» слов. Для профессиональных ученых перевод не имел особенного значения, потому что тогда все научные сочинения писались только по-латыни, что препятствовало их популяризации в обществе. Но Кантемир рассчитывал на широкую публику, и его чуткость к потребности времени заслуживает самой высокой оценки.

По большей части философские понятия истолкованы Кантемиром в духе новых естественнонаучных и даже материалистических или, точнее, сенсуалистических представлений, в том числе такие основные, как натура, материя, идея. «Натура, — писал Кантемир, — слово латинское, по-русски Естество, значит начало всех сущих вещей, которого силою рождаются, сохраняются и производятся все действования всякого одушевленного и неодушевленного тела».[7] Определение Кантемира, что прямо следует из формулировки, охватывает природу как творческое начало всякого существования (телесного и духовного) и заключает в себе причину всех производных вещей. Что касается субстанциональности естества, то ответа на этот вопрос здесь не содержится. Однако другие суждения Кантемира позволяют предположить, что его позиция только на первый взгляд кажется сходной с концепцией Спинозы или Д. Бруно. Скорее всего она заимствована из декартовской физики и картезианства вообще. Одно несомненно, что Кантемир ценит современную философию за основательность, ибо она в мире ищет натуральные причины вещей, опираясь на достоверные законы механики.

Понятие материи, приведенное Кантемиром, многозначно, вероятно потому, что является как бы сводным, перечисляющим все имеющие место словоупотребления. Материя, во-первых, «значит то, из чего вещь какая сделана (вещество)»; во-вторых, «то, о чем говорится или рассуждается (дело, предмет мысли.— *А. Г.*); в-третьих, «то, для чего делается или что повод какому

---

[7] Там же. С. 10. Примеч. 25.

делу подает (причина)».[8] Главное из них — «материя как вещество» — является типичным в метафизической философии понятием. Оно соответствовало тогдашнему знанию об общей для всех телесных вещей основы и означало сведéние многообразных состояний и качеств к одной из конкретных ее форм, обладающей лишь физическими или, точнее, механическими признаками. Такое определение равно принималось идеалистами (Вольф), дуалистами (Декарт) и материалистами (Ломоносов). Значит, согласия с ним недостаточно для установления мировоззренческой позиции мыслителя, если не учитывать решение других философских вопросов.

В этой связи большой интерес представляет определение Кантемиром идеи. «Идея,— писал он,— греческое слово, значит начертание предлежащей вещи, которая в уме нашем изображается через чувство или через другой какой образ разумения. Когда я, например, примечаю четвероугольный стол, и в уме моем изобразятся четыре бока, четыре угла, плоскость доски, высота и форма (или начертание) ног, одним словом, весь состав стола, могу сказать, что имею Идею того стола. Я бы Идею назвал по-русски понятием».[9]

Из определения следует, что идея вторична как отражение внешнего предмета, но по содержанию она есть представление. Это свидетельствует об упрощенном понимании Кантемиром абстракции, которая попросту у него опускается на уровень чувственного познания. Далее, идея-представление есть сумма ощущений, «состав» отдельных сторон вещи в чувственной форме. Таким образом, Кантемир выступает сторонником эмпирического сенсуализма в том виде, какой был ему придан Д. Локком. Но в «механической психологии» (А. И. Герцен), как известно, оставался необъясненным генезис тех абстракций, которые не удавалось дифференцировать до элементарных ощущений. Поэтому Локк допускал рефлексию — «самодеятельность души», имеющую в основе внутренний опыт. Все это повторял Кантемир. Но сознавая какую-то неудовлетворенность в логике ординарного сенсуализма, он в приведенном определении идеи указывает на ее чувственное происхождение и ссылается на «другой какой образ разумения».

Не следует забывать, что сенсуализм, даже непоследовательный, имел огромное значение для возникающей в России опытной науки и опиравшейся на него материалистической философии. Сенсуализм был противопоставлен схоластической дедукции, умозрительным догмам натурфилософии и религиозному взгляду на человека.

Для более полного и точного раскрытия особенностей мировоззрения Кантемира решающее значение, пожалуй, имеет его

---

[8] Там же. С. Б. Примеч. 13.
[9] Там же. С. Б. Примеч. 10.

понимание предмета и структуры философии, входящих в нее теоретических наук. «Философия, — писал Кантемир, — слово греческое, по-русски любомудрие. Сим генеральным именем разумеется основательное и ясное знание дел естественных и преестественных (сверхъестественных.— *Авт.*), которое достигается прилежным рассуждением и исследованием о тех делах».[10]

Философия разделяется на логику (словесницу), этику (нравоучение), физику (естественницу) и метафизику (преестественницу). Логика имеет в рамках философии вспомогательное методологическое значение, ибо учит «право о вещах рассуждать и известные истины другому правильно доказывать».[11] Этика учит добрым нравам и руководит человеком в практической жизни («представляет правила, по которым доставать себе добродетели и избегать злонравия»).[12]

С физикой и метафизикой — основными отделами философии — дело обстоит сложнее. Они имеют разные объекты и содержание сообразно двум разнопорядковым формам бытия (естественному и преестественному). Физика суть наука о вещественной природе, о причинах и обстоятельствах «всех естественных действ и вещей». Метафизика имеет своим предметом сверхъестественное, бесплотное (душа, духи, бог). Физика и метафизика, таким образом, разделены, так же, как расщеплен на два субстанциональных начала мир, который познает человек. Но если вернуться к определению натуры (естества), в которую входят неодушевленные и одушевленные тела и которая является их общим «началом», то получается, что в мире есть нечто их объединяющее и обуславливающее «все действования». Такой силой является бог. А это позволяет сделать вывод, что Кантемир — дуалист декартовского типа.

Сопоставляя Кантемира с Татищевым, Плеханов находил, что «Татищев мыслил логичнее и основательнее».[13] С ним снова нужно согласиться, правда с некоторым дополнением. У Кантемира и Татищева были различные задачи. Автор комментария к «Разговорам о множестве миров» выполнял своего рода разъяснительную, пропагандистскую работу, знакомя Россию с западноевропейской философией. Автор «Разговора двух приятелей о пользе наук и училищ» шел дальше. Опираясь на западноевропейский идейный материал, Татищев активно и напористо обосновывал определенную идеологическую платформу, совмещенную с политическим курсом и практическим действием. Немаловажно и то, что они исходили, хотя из частично совпадающих, но все же разных источников. Татищев использовал немецкую литературу, где господствовало вольфианство

[10] Там же. С. А—2. Примеч. 2.
[11] Там же.
[12] Там же.
[13] Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXI. С. 92.

с более жесткой логикой в философии и социологии, Кантемир лучше знал романо-французскую,[14] в которой сильнее других были научно-философские традиции картезианства, а общественная мысль отличалась большим разнообразием концепций и меньшей склонностью к догматизму. Своим творчеством Татищев и Кантемир олицетворяли начало двух главных влияний на русскую мысль — немецкой и французской философских школ, которые на протяжении XVIII — начала XIX в. попеременно преобладали, часто переплетались, сохраняя устойчивое постоянство.

Комментарий Кантемира насыщен обширными и разнообразными сведениями по истории науки и философии. Он специально прослеживает развитие космологических представлений от Птолемея, который первым «составил света сего систему», почитавшуюся «основательной» до появления коперниканства. Инструментальное и математическое обоснование учения Коперника Кантемир по праву отдает Галилею, «много претерпевшему» за это от римской инквизиции. Последним словом в космогонии Фонтенель и Кантемир считали теорию Декарта о вихрях. Так же высоко Кантемиром оценивается философия французского дуалиста, который «древнюю аристотелевскую философию столько исправил», что после него установилось «ясное разумение всей натуры». Другое научное достижение Декарта он видит в математическом методе, который, по его мнению, является самым достоверным и доказательным.

— Из древних философов Кантемир называет многих, но не лишенные интереса пояснения делает только о Пифагоре и Аристотеле. Пифагор первым объявил себя философом, т. е. любомудром, потому что имя мудреца ему казалось нескромным. «Философия его была гораздо сумятна, для того что он склонен был к суеверию волшебства, к которому, как и к некой непонятной арифметических чисел силе, причину многих действ естественных приписывал...»[15] Характеристика Аристотеля также содержит немалую дозу критики. Хотя он первым философию в порядочное расположение привел, «положив ее основание и части», все же непосильная для одного человека задача — «всех вещей силу и действа вызнать» — обрекла его на фантазирование так, что когда настоящих причин не знал, «говаривал, что то делается *сокровенною силою*».[16]

В последние годы жизни Кантемир изложил свои философские размышления в одиннадцати письмах, так и вошедших в литературу под мало удачным названием [«Письма о при-

---

[14] Кантемир неоднократно отсылает читателей к Bibliotheque des Philosophes par Mr. Cantier, Историческому лексикону Мореpиа, Географическому лексикону Бодрана и к сочинениям картезианца Регис а.

[15] Кантемир А. Сочинения, письма и избранные переводы: В 2 т. Т. 2. СПб., 1868. С. 404. Примеч. 32.

[16] Там же. С. 405. Примеч. 33.

роде и человеке»].[17] Их содержание можно передать словами самого автора. Первые восемь писем «доказали вам божественную премудрость во всем видимом свете», а три заключительных — посвящены опровержению тех прежних философов и нынешних подражателей, которые не согласны, что натура «сделана с нарочным искусством ради человека».[18] Необходимо знать о том, что письма имеют интимный характер самоубеждения, самонаставления религиозного человека, готовящегося к смерти. Поэтому данный труд Кантемира, заключающий попытку согласования науки с религией, подведения научных представлений о мире и человеке под догмы ортодоксальной теософии, не представляет положительного интереса. Но есть в нем места, которые можно выделить в качестве неких узловых точек, фокусирующих наиболее сложные для автора проблемы философии, в особенности вопросы о душе и теле и природе абстракции.

Кратко ход рассуждений Кантемира таков. Человек живет в вечном противоречии с самим собой и миром: желания его бесконечны, и жизнь он проводит в постоянном беспокойстве, а между тем счастье дает внутреннее спокойствие, доступное только для тех, кто познал общий порядок, созданный и управляемый высшим помыслом. Значит задача состоит в том, чтобы человек познал себя как творение и проявление образа и подобия абсолютного совершенства.

Убедиться в бесконечной мудрости и воле всевышнего несложно, для этого даже не нужны эмпирические «прилоги» (примеры, доказательства.— *А. Г.*), так как натура вся и везде сама «творца своего кажет», что, по настойчивому мнению Кантемира, подтверждается наукой, в том числе учением Коперника, раскрывшим предначертанный «устав натуры».

Каков человек по своему составу, как он познает себя и мир? Если «скоты» и «звери» не знают, что творят, и действуют побуждаемые «искрой божественного разума», то человек, будучи также «удивительной машиной», как и животные, устроен иначе. Он — двуедин, т. е. слагается из души и тела. При этом Кантемир провозглашает: «Я в своей натуре двойного существа не знаю: одно, которое познает, а другое то, что понятия не

---

[17] Квадратные скобки, по-видимому, принадлежат В. Я. Стоюнину — автору вступительной статьи и примечаний издания «Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира» (Т. 1. 1867; Т. 2. 1868), где письма были опубликованы впервые. Он же сделал следующее пояснение: «Нам известна только одна рукопись этих писем (СПб. Имп. публичной библ.) и притом весьма неисправная. Некоторые места в ней так искажены, что невозможно добраться смысла; кроме того, крайне неисправная пунктуация еще более затрудняет чтение. Таким образом, мы принуждены были местами делать небольшие пропуски, означенные здесь точками» (см.: Кантемир А. Сочинения, письма... Т. 1. С. 21).

[18] Там же. С. 82.

имеет; человек один оба существа сии в себе имеет».[19] Но далее, с одной стороны, утверждается, что «материя получает мысль от некоторого учреждения и движения своих частей»,[20] что материя «может думать», хотя и «надлежит сказать, что не вся», и наконец, что «вся хитрость и искусство непостижимого ума» заключены в мозге. Однако, с другой стороны, Кантемир считает доказанным то, что «натура души моей совсем отлична от тела».[21]

Противоречие этих двух несовместимых суждений снимается следующим заключением автора: в мире все «движимо властию; тако бог един причина всякого разного действия».[22] Единство и различие души и тела, таким образом, выносятся Кантемиром за рамки их непосредственного взаимодействия, естественной связи и детерминируются третьей, стоящей над ними силой.

Ум, познавая мир, склонен к преувеличению своих возможностей. Ему кажется, что он постигает бесконечность, но в действительности ограничен вещами, «предел и конец имущими». Почему существует такая антиномия ума? Потому, отвечает Кантемир, что он — подобие бесконечного совершенства, а вложен в «сокращенное существо». Сам по себе он способен поэтому охватить только конечный, эмпирический мир, а идеи бесконечного, безусловного, единого, существующие в нем, являются по источнику сверхчувственными, какова, например, «идея счету», когда разум оперирует числовыми рядами, не вмещающимися в представления.[23] Кантемир пишет: «Сии идеи, отлученные от вещества, не могут быть вещественны, но сообщены вещественной причине; они мне открывают существо души моей, которая приемлет невещественное и их в себе содержит образом невещественным».[24] Надлежит, по мнению Кантемира, считать, что обе разные натуры вещественного и невещественного имеют в себе «всевышнее существо» и дают душе человека идею, отличную от той, «которая во мне вымышляет».

В «Письмах о природе и человеке» Кантемир отчетливо и полно обнаруживает свои затруднения в гносеологических вопросах. Он не хочет покинуть почвы сенсуализма, но не находит в нем удовлетворительных ответов и уходит в идеализм с сильной примесью теизма. «Письма о природе и человеке» в XVIII в. не были известны в России и не оказали влияния на философскую мысль, хотя и явились довольно симптоматичным документом философских исканий. То место, которое занял

---

[19] Там же. Т. 2. С. 51.
[20] Там же. С. 55.
[21] Там же. С. 79.
[22] Там же.
[23] Там же. С. 73, 74.— Пример Кантемира: 900 000 000 + 800 000 000, или «порошинка» (атом). Ни то, ни другое в чувствах не дано (Там же).
[24] Там же. С. 74.

в истории русской философии Кантемир, связано с переводом «Разговоров о множестве миров» и комментарием к нему.

Кантемир выполнил важные задачи. Он изложил основы современной ему философии и положил начало созданию русского философского языка. «Перо Кантемира, — писал Белинский, — было первым плугом, который прошел по этому полю».[25]

---

[25] Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 631.

Глава VIII

М. В. ЛОМОНОСОВ

Начало материалистической традиции в русской философии связано главным образом с именем Михаила Васильевича Ломоносова — основоположника науки и естествознания в России.

Ломоносов вошел в историю как ученый энциклопедического склада, оставивший глубокий след во всех областях знания своего времени. Гениальная разносторонность Ломоносова вызывала постоянное удивление всех, знакомых с его творчеством. Вот, например, как характеризовал Ломоносова А. С. Пушкин: «Соединяя необыкновенную силу воли с необыкновенною силою понятия, Ломоносов обнял все отрасли просвещения. Жажда науки была сильнейшею страстью сей души, исполненной страстей. Историк, ритор, механик, химик, минералог, художник и стихотворец, он все испытал и все проник...»;[1] «он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом».[2]

Ломоносов стал первым русским ученым мирового значения, который поднялся на уровень тогдашней науки, а в ряде случаев даже предвосхитил ее развитие. Многие достижения Ломоносова настолько опередили свое время, что остались неоцененными его современниками. Подчас ученые позднейшего времени заново обращались к вопросам, которые принципиально разрешил великий русский мыслитель. В начале XX в. академик В. Н. Меншуткин писал: «С изумлением познакомился я с физической химией Ломоносова, вполне отвечающей теперешней, с его атомистической гипотезой и рядом основанных на ней теорий, связанных принципом сохранения энергии: теорией теплоты, кинетической теорией газов и т. д. Все эти теории были предложены через 100—120 лет после его смерти».[3]

---

[1] Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1962—1965. Т. VII. С. 28.

[2] Там же. С. 277.

[3] Меншуткин В. Н. Жизнеописание Михаила Васильевича Ломоносова. 3-е изд. М.; Л., 1947. С. 11.

Так случилось не только вследствие закона соотношения старого и нового в познании, по которому опережающие идеи не сразу укладываются в существующую систему представлений. Большая часть вины лежит на русском самодержавии, всегда с пренебрежением и недоверием относившимся к национальным ученым и национальной культуре вообще. В результате в России сложился социально-психологический феномен, отмеченный еще Плехановым: «Пока выдающиеся люди *отсталой страны* не получат признания в *передовых странах,* они не добьются полного признания и у себя дома».[4]

1. НАУКА И ПРОСВЕЩЕНИЕ

Идейное развитие, творчество и вся жизнь Ломоносова (1711—1765) представляют собой редкое для крепостнической России явление. Он происходил из семьи зажиточного крестьянина-помора. Побережье Белого моря было развитой в торгово-ремесленном отношении окраиной страны, а поморы — активной, предприимчивой частью населения. В смелых морских походах на судне своего отца Ломоносов, как верно заметил Плеханов, приобрел «благородную упрямку». На пути к свету «ему чрезвычайно помогло то обстоятельство, что он был именно архангельским мужиком, мужиком-поморцем, не носившим крепостного ошейника».[5]

В 1730 г. Ломоносов поступил в Московскую Славяно-греко-латинскую академию, где получил основательное знание латыни, без которой была немыслима научная деятельность. И здесь же состоялось знакомство с началами естествознания. После кратковременного (8-месячного) пребывания в университете при Петербургской Академии наук Ломоносов был в 1736 г. командирован в Марбургский университет для изучения химии и горного дела. В Германии занятиями Ломоносова и двух его русских товарищей руководил профессор Христиан Вольф. Ломоносов на всю жизнь сохранил высокое уважение к своему учителю, у которого он прослушал курсы математики, физики, механики, метафизики и др. Вольф привлекал энциклопедичностью своих знаний, систематичностью и логикой изложения.

Х. Вольф как ученый-естествоиспытатель и как философ весьма неравноценен. Физика Вольфа, оказавшая значительное влияние на Ломоносова, составляла свод научных знаний эпохи о природе. Если отбросить общетеоретическую идеалистическую рамку, то физическое учение Вольфа может быть сведено

---

[4] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXI. М.; Л., 1925. С. 158.
[5] Там же. С. 141.

к следующим основным чертам. Физика делилась на экспериментальную (опытную) и теоретическую (умозрительную). Материальный состав тел признавался делимым на непостижимо малые частицы. Выделялась материя собственная и посторонняя (эфир), заполняющая скважины тела. Различные состояния тела ставились в зависимость от особых материй: материи теплоты, упругости, тяжести и т. п. Физика Вольфа опиралась на механистическое понимание природы и дополнялась математическим методом, который вносил в изложение ясность и четкость. Это очень ценил Ломоносов и пользовался аналогичными приемами.

Однако философия Вольфа была разновидностью религиозно-идеалистического взгляда на мир. Следуя Лейбницу, Вольф освободил учение своего предшественника от диалектических идей и превратил философию в плоскую метафизику. В центр была поставлена идея бога-творца и божественной предустановленной гармонии природы, ее абсолютной целесообразности. Связь с религией, крайний формалистический педантизм целиком подавляли отдельные просветительские элементы и антибогословские высказывания, придавая философии Вольфа консервативный характер. Недаром вольфианство на протяжении XVIII и части XIX в. господствовало в России как официальная академическая философия и теоретическая опора богословия.

В мировоззренческом отношении Вольф не оказал заметного влияния на Ломоносова, который рано проявил свою теоретическую самостоятельность. Он неоднократно заявлял о несогласии с философией своего учителя, воздерживаясь, впрочем, от прямой критики. «Хотя я твердо уверен, — писал он в 1754 г.,— что это мистическое учение должно быть до основания уничтожено моими доказательствами, но я боюсь опечалить старость мужу, благодеяния которого по отношению ко мне я не могу забыть; иначе я не побоялся бы раздразнить по всей Германии шершней-монадистов».[6]

В Германии Ломоносов познакомился с сочинениями Роберта Бойля и позже не раз на него ссылался. Как об этом писал сам Ломоносов в 1756 г., труды Бойля направили его внимание на изучение мельчайших частиц тел.

По возвращении в Петербург (1741) Ломоносов назначается адъюнктом, а с 1745 г. — профессором кафедры химии Петербургской Академии наук. Он развертывает широкую и разнообразную научную работу и, преодолевая упорное сопротив-

---

[6] Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. М., 1950. С. 677.— Вообще критицизм Ломоносова в науке, исключая случаи, когда он сталкивался с явной фальсификацией, выражался по преимуществу в форме противопоставления позитивных решений. Он предпочитал не тратить сил на опровержения и главный критерий оценки ученых видел в том, кто сколько способствовал «приращению республики науки».

ление «неприятелей наук Российских», вступает в борьбу за русское просвещение.

Главным мотивом всей общественной и научной деятельности Ломоносова была забота о распространении просвещения и всемерном развитии производительных сил страны. Его усилия увенчались созданием Московского университета, открытого в 1755 г. Ломоносов проделал необходимую подготовительную работу и создал проект университета.

Ломоносов посвятил свою жизнь решению тех же общественных задач, которые вдохновляли Татищева и Кантемира. Но его отличал значительно больший научный размах и целенаправленность, а кроме того, более демократические позиции. Ему понятнее и ближе были интересы народа, он сам немало страдал из-за незнатного происхождения. Ломоносова особенно возмущал запрет на поступление в учебные заведения детям крепостных. Для науки, говорил он, важно, «кто больше научился; а чей он сын, в том нет нужды».[7]

Кроме того, в Академии наук и в ее учебных заведениях господствующее положение заняли нерусские ученые, из которых она первоначально формировалась при содействии Лейбница. И те из них, которые оказались не на высоте призвания, опасаясь «уменьшения своей силы», проявляли «недоброхотство к учащимся россиянам», утверждая, что они «к тому неспособны». Но Ломоносов уже понимал, что в подготовке отечественных научных кадров проблема национальных соотношений является в конечном счете социальной. В этой связи объяснимо, почему он выдвигал столь максималистский лозунг: «Я видеть Российскую Академию из сынов российских состоящую желаю». Русизм Ломоносова таким образом выливался в форму политической оппозиции. Он требовал не только простора для национальных кадров науки, но и свободы научного творчества вообще. «Не худо, — писал он Тредиаковскому в 1748 г., — чтобы Университет и Академия имели по примеру иностранных какие-нибудь вольности, а особливо, чтобы они освобождены были от полицейских должностей».[8]

Иначе говоря, просветитель чувствовал немало стеснений, которые создавал на пути науки самодержавно-крепостнический строй. Он видел и ряд других «неисправ» русской жизни. Однако предложенный им план реформ[9] касался по преимуществу хозяйственных и нравственных вопросов и не затрагивал основ общественного строя. Правильнее было бы сказать, что вопросы политики и социологии не имели прямого отношения к интересам ученого-естествоиспытателя. Он обращался к проблемам,

---

[7] Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. С. 558.

[8] Там же. С. 653.

[9] См. письмо И. И. Шувалову, чаще называемое «О размножении и сохранении российского народа» (Там же. С. 598—615).

выдвигаемым жизнью, главным образом «от науки», под углом зрения задач развития научно-исследовательской работы, внедрения ее результатов в практику и распространения просвещения.

Ломоносов был сторонником петровских преобразований. Петр I для него всегда оставался идеалом просвещенного монарха, которому он посвятил восторженные поэмы. Немало торжественных од он адресовал Елизавете и Екатерине II, не избежав традиционных преувеличений. Они-то и выявляют своеобразие социальной критики Ломоносова в несовпадении идеала с действительностью. В одах он рисовал облик царей и России не такими, каковы они есть, а такими, какими он хотел бы их видеть.

Вопросы теоретической социологии, за исключением общего просветительского тезиса о зависимости прогресса от духовной зрелости общества, от степени внедрения научных знаний в практику жизни, в трудах Ломоносова не представлены.

В гуманитарной области знания Ломоносов проявил свой гений как историк, поэт, теоретик «российского стихотворства» и языковед.

Среди исторических сочинений Ломоносова следует назвать «Краткий Российский летописец с родословием», «Описание стрелецких бунтов и правления царевны Софьи», незаконченную историю Древней Руси, поэму «Петриада» и разбор диссертации академика Миллера «О происхождении народа и имени Российского», в которых он высказал немало принципиальных положений, а главное требовал опереть историю на летописные свидетельства, документы и другие достоверные источники. Их критическое осмысление через сопоставление и проверку он считал непременной задачей историка. Ломоносов первым выступил против еще только оформляющейся норманской теории происхождения русской государственности. Его контраргументы не всегда точны и обоснованны, порой наивны, как, например, утверждение, что варяги были славянским племенем, однако главный из них верен: восточные славяне и до призвания Рюрика были обществами, в которых уже сложилась княжеская власть как политическая форма управления.

Еще более важен метод Ломоносова: каждый конкретный факт истории он ставит в связь с общим ходом событий, с особенностями жизни народов. Замечания и возражения Миллеру примечательны в том отношении, что Ломоносов энергично протестует против субъективизма исторических исследований, который ведет к искажению и уничижению славного прошлого русского народа, оскорбляющих национальное достоинство. Это дает основание Ломоносову как «прямому сыну Отечества» утверждать, что в делах истории «иностранные писатели ненадежны».

2. НАУКА И ФИЛОСОФИЯ

Ломоносов по своей научной принадлежности и складу ума был прежде всего естествоиспытателем, физиком и химиком. Он никогда специально не занимался философией, хотя был в ней достаточно ориентирован и касался многих общетеоретических проблем, главным образом тех, которые имели прямое отношение к научным исследованиям и ставили его перед мировоззренческими обобщениями. Соответственно роду занятий Ломоносов почти исключительно ограничивался проблемами онтологии, точнее учением о материи и движении, и к метафизике — главной части тогдашней философии, включавшей решение вопроса об отношении мышления к бытию, как большинство ученых относился скептически. Гносеологическая проблематика также не получила сколько-нибудь специальной разработки в его трудах, помимо провозглашения некоторых коренных принципов научной методологии, которыми ученый руководствовался в практике исследования.

Однако было бы неверным толковать философские взгляды Ломоносова в духе бессознательного, стихийного взгляда естествоиспытателя, далекого от философии или чурающегося ее. Опираясь на свои научные открытия, Ломоносов постоянно выходил к глубоким философским обобщениям. Его труды создали прочную естественнонаучную базу материализма и положили начало русской материалистической философии. Однако ему не следует приписывать понимание взаимной связи науки и философии на уровне представлений Фейербаха, Герцена и тем более современной методологической концепции.

Философия Ломоносова по всем признакам относится к типу естественнонаучного материализма, который всегда и всюду был формой становления и началом теоретического материализма. Утверждение философии в качестве самостоятельной отрасли знания в России принадлежит следующему периоду развития отечественной мысли. В первой половине XVIII в. наука и философия лишь освобождаются из-под церковной идеологической гегемонии и делают первые шаги в преодолении религиозного взгляда на мир. И в этом отношении труды Ломоносова имеют основополагающее значение, превосходя вольномыслие и скептицизм Татищева и Кантемира. Однако отношение Ломоносова к религии было еще также сложно, как и позиции его предшественников. Бесспорны антиклерикальные настроения Ломоносова, выразившиеся в смелых нападках на церковников, в насмешках, например, над невежеством попов. Духовенство, в свою очередь, люто ненавидело ученого, деятельность которого подрывала авторитет церкви и прочность веры. С другой стороны, Ломоносов не только не отвергал существование бога, но даже учитывал это соображение при решении вопроса о конечных причинах мира. «У многих глубоко укоренилось убеждение, —

писал он,— что метод философствования, опирающийся на атомы, либо не может объяснить происхождение вещей, либо, поскольку может, отвергает бога-творца. И в том, и в другом они, конечно, глубоко ошибаются, ибо нет никаких природных начал, которые могли бы яснее и полнее объяснить сущность материи и всеобщего движения, и никаких, которые с большой настоятельностью требовали бы существование всемогущего двигателя».[10]

Такой взгляд на вещи представляет собой не что иное, как типичный деизм, источник которого лежал, во-первых, в общественных отношениях эпохи и ее идеологических формах, когда еще было невозможно совершенно отбросить догматы религии, и, во-вторых, в механистическом метафизическом взгляде на природу и ее процессы. Представители этой формы материализма, стремясь рассматривать мир таким, какой он есть, не могли удовлетворительно справиться с вопросом о происхождении мира, об источнике его движения. Они логически приходили к первотолчку, перводвигателю, богу. При этом роль бога чаще всего ограничивалась именно актом творения, первотолчка. Во всем остальном его роль отрицалась, мир рассматривался с точки зрения его внутренних закономерностей, толкуемых механистически. В этом смысле деизм выступал как удобная форма исключения бога из жизни природы. Все это целиком соответствует позиции Ломоносова, для которого бог оставался «устроителем» мира и источником его движения, но при объяснении мира, каким он существует, терял значение. Иронизируя над теми, которые «думают, что все, как видим, сначала творцом создано», Ломоносов писал, что «оным умникам и легко быть философами, выучась наизусть три слова: *бог так сотворил...*».[11]

---

[10] Там же. С. 93.

[11] Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. С. 397.— Во втором томе Полного собрания сочинений в 11 т. (М.; Л., 1951) опубликованы заметки Ломоносова [О тяжести тел и об извечности первичного движения], над которыми он работал около 1748 г. Здесь содержится фраза: «Первичное движение не может иметь начала, но должно существовать извечно» (с. 201). На основании этого утверждения появились попытки отрицать деизм Ломоносова. Но заметка представляет собой формально-логическое построение, опирающееся на следующую аксиому: «Все, что покоится, не может прийти в движение, если не будет двинуто другим». В теореме, кроме приведенного, есть и другие положения о первичном движении: «Первичное движение — это такое, которое в себе самом имеет свое основание, т. е. не зависит от другого движения». И в отличие от него «производное движение — это такое, которое зависит от другого движения». А движение вообще определяется как «непрерывное перемещение».

Значит, во-первых, понятие первичного движения вводится для различения от производного. Первичное движение суть то, которое было в теле до производного, т. е. оно когда-то само было производным. Иное толкование, как видно, противоречило бы аксиоме. Во-вторых, в заметке идет речь о «тяготительной материи», «некой материи», толкающей своим движением «тяготеющие тела к центру земли». «Тяготительная материя» — метафизический флюид, единственный пережиток этого рода в сознании Ломоносова,

Другой теологической непоследовательностью Ломоносова, правда, равнозначной тогда научному подвигу, является следование теории двух истин.[12] «Создатель, — писал он, — дал роду человеческому две книги. В одной он показал свое величество, в другой свою волю. Первая — видимый сей мир, им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность его зданий, признал божественное всемогущество, по мере себе дарованного понятия. Вторая книга — Священное писание»;[13] «Правда (научная истина.— *Авт.*) и вера суть две сестры родные, дщери одного всевышнего родителя, никогда между собою в распрю притти не могут...»;[14] «Не здраво рассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по псалтире научиться можно астрономии или химии».[15] Таким образом, разделяя компетенции науки и религии, Ломоносов защищал самостоятельность науки. Он боролся с претензиями богословов подменить науку вероучением и требовал, чтобы духовенство к наукам «не привязывалось» и не смело «ругать наук в проповедях». В отношении к религии Ломоносов продолжил линию Татищева и Кантемира. Однако право на свободу научного творчества защищалось им значительно решительнее, и, что более важно, научные достижения Ломоносова, независимо от его непоследовательности, находились в непримиримом противоречии с богословием. Они подводили русскую мысль к атеистическим выводам.

Как было отмечено, внимание Ломоносова сосредоточивалось на изучении общих законов движения материи и ее строении. Центральным пунктом мировоззрения мыслителя являлась атомно-молекулярная гипотеза и ряд основанных на ней теорий.

Атомистика определяла подход Ломоносова к выработке научного понятия материи. Исходная формулировка, содержащая самое общее ее определение, дана Ломоносовым в одной из первых работ, написанных по возвращении на родину: «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность».[16] Здесь повторена довольно распространенная в науке того вре-

---

от которого он так и не освободился. «Тяготительная материя», толкающая «тяготеющие тела», — логически элементарная тавтология. В-третьих, и это является главным: здесь же Ломоносов подключает и бога и, следовательно, нисколько не приближается к пониманию атрибутивности движения и нисколько не удаляется от первотолчка, оставаясь в кругу деизма. «Извечность», вечность в понимании деиста не простирается за границы творения.

[12] К. Маркс писал о «теологической непоследовательности», «теистических предрассудках» Ф. Бэкона, подразумевая именно деизм философа и теорию двух истин (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 143—144).

[13] Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. С. 357.

[14] Там же. С. 356.

[15] Там же. С. 357.

[16] Там же. С. 98.

мени дефиниция, которая известна была еще со времен Аристотеля. Однако, вопреки взгляду древнего философа, подчеркивалось, что сущность тела зависит от материального состава. Кроме того, Ломоносов специально отметил это различие в другой формулировке: «Все тела состоят из материи и формы, последняя зависит от первой».[17] Следовательно, ученый материалистически более строго подходил к определению коренной философской категории. Однако и он не избежал обычной метафизической ограниченности, понимая материю как вещество и имея в виду лишь ее физико-механические характеристики.

В отличие от Декарта и Ньютона, Ломоносов исключал представление о пустоте и пустом пространстве, которые не связаны с физическими свойствами тел и, вместо него ввел понятия материи собственной (атомы и состоящие из них тела) и материи, заполняющей промежутки, «скважины» между частицами вещества (эфир). Материальный эфир дискретен, образующие его элементы предельно малы. Он обладает определенной структурой и способом движения. Эфир выражал, во-первых, идею материального единства мира, или, точнее, его телесного состава; эфир, во-вторых, был необходим для объяснения тех явлений, которые невозможно было вывести из чисто механистических взаимодействий. Их перечень у Ломоносова достаточно велик и означает уже намечающийся выход за пределы механицизма. К явлениям эфирной природы отнесены: среда и способ сцепления частиц; сущность и передача тепла, света, электричества, тяготения; цвет и другие телесные свойства, зависимые от более сложных структур материи.

И, наконец, Ломоносов предложил еще одно определение материи в плане перечисления основных свойств и указания на ее строение: «Материя есть протяженное, непроницаемое, делимое на нечувствительные части».[18] Под протяженностью понимались габариты, размеры материальных тел и их процессы в пространстве. Протяженность — коренное свойство тела, без которого оно не существует и которое выражает пространственные свойства самих вещей. Пространство и протяжение однопорядковы в том смысле, что если первое — общая закономерность существования материи, то второе — конкретный объективный признак отдельного материального образования — тела. На этом основании он отрицал непротяженную монаду, наделенную непротяженной духовностью. «Когда протяжение есть необходимо нужное свойство тела, без чего ему телом быть нельзя, и в протяжении состоит почти вся сила определения тела, для того тщетен есть вопрос и спор о непротяженных частицах протяженного тела...»[19] Ломоносов здесь критикует лейбницианцев, находя, что их выводы покоятся на логическом пра-

[17] Там же. С. 92.
[18] Там же.
[19] Там же. С. 343.

виле достаточного основания («довольной причины»), которое, однако, «не простирается до необходимости свойств телесных», т. е. в исследованиях действительных законов мира неприложимо.

Непроницаемость, как второй признак материи, целиком соответствовала тогдашним представлениям, согласно которым данная точка пространства может быть занята лишь одной частицей материи. Элементарная частица материи считалась плотной и далее неделимой. Она не дана непосредственному чувственному восприятию, т. е. нечувствительна, как ее назвал Ломоносов. Указывая на нечувствительные части — третий компонент структурного определения материи, Ломоносов ставил перед наукой важную гносеологическую проблему о роли абстрактного мышления, которое проникает в недоступные чувствам области, и тем самым подрывал позиции плоского эмпиризма.

Кроме перечисленных свойств материи Ломоносов выделял силу инерции и движение. Движению придавалось значение главного признака материи. «Все изменения тел, — писал Ломоносов,— происходят посредством движения».[20] Или в другом месте: «...природа тел состоит в движении, и, следовательно, тела определяются движением».[21] Иными словами, движение Ломоносов рассматривал в качестве источника и процесса изменений в природе, связывая с ним многообразие материального мира. Он был близок к мысли, что движение суть изменение вообще, так как видел в движении деятельную силу природы и подходил к признанию внутренней активности материи. Однако традиционное механистическое понимание процессов природы в целом ограничивало дальнейшее развитие ряда глубоких и плодотворных соображений. Движение тогда толковалось лишь как перемещение, и всякий акт сводился к механическому взаимодействию, будь то общее движение тела или его частиц, или даже действия живого организма (например, Ломоносов ссылался на «механические части насекомого»). Универсализация механических закономерностей скрывала от исследователей, в том числе и Ломоносова, наличие других, отличных от перемещения форм движения материи. Кроме того, механистическая концепция оставляла в тени внутренние источники движения, беря вместо них внешние факторы. «Тела приводятся в движение одним только толканием»,[22] «никакого движения не может произойти естественным образом (самопроизвольно.— *Авт.*) в теле, если его тело не будет побуждено к движению другим телом»,[23]— так выразил этот взгляд Ломоносов. Но если каждое данное тело получает движение только от толчка другого, другое от третьего и так далее, то должен быть и пер-

[20] Там же. С. 86.
[21] Там же. С. 102.
[22] Там же. С. 103.
[23] Там же. С. 100.

вый толчок, а также сила или существо, его давшее, — первый двигатель, бог, творец. В этом заключался наиболее слабый пункт механицизма.

В учении Ломоносова движение разделяется на внешнее и внутреннее, движение макротел и элементарных частиц материи. До него признание атомно-молекулярного строения вещества носило характер умозрительной гипотезы, не имеющей какого-либо убедительного подкрепления. Русский ученый шел по пути поиска прочного естественнонаучного и теоретического обоснования, придав древнему взгляду черты непреложной истины, в которой слились воедино философская концепция и естественнонаучная картина мира. Важнейшая заслуга Ломоносова состояла и в том, что атомистика была возведена в ранг универсального принципа его теории во всех ее формах и проявлениях и, следовательно, утверждалась, с одной стороны, единая основа целостного мира и, с другой — правомерность общей познавательной установки, которую ученый называл «методом философствования, опирающимся на атомы».

Особую роль в обосновании универсальности атомистики сыграла созданная русским ученым физическая химия, которая исходила в познании физических и химических явлений из взаимодействия атомов, что составляло сущность химических реакций. Атомизм стал основой не только многих важнейших открытий и выводов Ломоносова, но и экспериментального опровержения некоторых предрассудков науки XVIII в.

Материя, по Ломоносову, состоит из элементов и корпускул — групп элементов. Эти мельчайшие составные части материи находятся в беспрерывном движении трех видов: вращательном, колебательном и поступательном. Виды движения исследовались ученым по аналогии с движением макротел на основе законов механики. К частицам применялись понятия инерции, протяжения, фигуры и др. Впрочем, иногда Ломоносов сам наталкивался на неудобство такого подхода. Так, он должен был признать, что закон пропорциональности массы и веса неприменим к мельчайшим частицам вещества, что вообще «к ним не всегда можно приложить законы чувствительных тел, особенно для жидкостей». Это была гениальная догадка, развить которую Ломоносов так и не смог.

Одним из главных открытий ученого, имевших важное теоретическое значение, было объяснение тепловых явлений. Он нашел, что «теплота тел состоит во внутреннем их движении».[24] Впервые мысль о связи теплоты и внутреннего движения была высказана Ф. Бэконом, но ее обоснование целиком принадлежит Ломоносову. Он исходил из факта выделения теплоты при трении поверхностей. и справедливо поставил вопрос: куда девается движение и откуда берется теплота? Путем логических до-

[24] Там же. С. 119.

казательств и сопоставления данных опыта Ломоносов пришел к выводу, что теплота возникает вследствие вращения частиц и взаимного трения их сферических поверхностей. Тем самым было предложено чисто физико-механическое, даже несколько упрощенное, но тем не менее крайне важное по последствиям объяснение этого явления.

Ломоносов подошел к идее связи различных проявлений материи, к идее перехода одной формы движения в другую. Внешнее движение — трение поверхностей двух тел или удар — усиливает подвижность частиц, увеличивая количество теплоты. Излагаемая кинетическая теория отвергала «нарочитую», по выражению Ломоносова, «материю теплорода». Энгельс считал характерным проявлением метафизического образа мышления подмену неизвестных связей вымышленными, чем и были теплород и прочие, так называемые флюиды. Исключив из природы теплород, Ломоносов сделал первый шаг на пути преодоления метафизики, хотя до ее полного падения было еще далеко.

Опираясь на атомистику, Ломоносов обратился к исследованиям в области теории газов и атмосферного электричества. В обоих случаях он выдвинул принципиально новые положения. Столь же плодотворным было обращение к проблеме первичных и вторичных качеств, которая в истории философии не раз вела мыслителей к идеализму, так как вторичные качества связывались только с восприятием человека. Ломоносов разделял качества на основные (первичные) и частичные (вторичные). «Натуральные вещи рассматривая,— писал он,— двоякого рода свойства в них находим... Первого суть величина, вид, движение и положение целой вещи; второго — цвет, вкус, запах, лекарственные силы и прочие»;[25] и далее: «...первые чрез геометрию точно размерить и чрез механику определить можно; при других такой подробности просто употребить нельзя, для того, что первые в телах видимых и осязаемых, другие в тончайших и от чувств наших удаленных частицах свое основание имеют».[26] Есть у него и более развернутое определение частных качеств: «Достаточное основание частных качеств заключается в протяжении, силе инерции, фигуре и движении физических нечувствительных частиц».[27] Итак, Ломоносов подчеркивал объективный характер как тех, так и других качеств. Его решение, хотя и является предпочтительным, поскольку исключает субъективно-идеалистическое понимание качеств, все же страдает упрощенностью: в ощущениях упускался субъективный момент, а восприятие рассматривалось в качестве односторонне

---

[25] Кроме того, к вторичным качествам Ломоносов относил теплоту и холод, сцепление частей, удельный вес, специфические свойства (магнитная, электрическая силы и др.) (См. там же. С. 112).

[26] Там же. С. 167.

[27] Там же. С. 113.

направленного воздействия предмета на органы чувств, без учета диалектического взаимодействия субъекта и объекта в процессе познания.

Самым выдающимся результатом научных занятий Ломоносова явился закон сохранения материи и движения, формулировка которого впервые была приведена в письме к Л. Эйлеру от 5 июля 1748 г. и повторена в «Рассуждении о твердости и жидкости тел» (1760). Он гласит: «...все перемены, в натуре случающиеся, такого суть состояния, что, сколько чего у одного тела отнимется, столько присовокупится к другому, так, ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте; сколько часов положит кто на бдение, столько ж сну отнимет. Сей всеобщий естественный закон простирается и в самые правила движения, ибо тело, движущее своею силою другое, столько же оные у себя теряет, сколько сообщает другому, которое от него движение получает».[28]

История закона сохранения вещества и движения восходит к античным философам, выдвинувшим тезис: ничто из ничего не возникает и ничто не исчезает бесследно. Позднее Декарт провозгласил неуничтожимость материи и движения и конкретизировал это положение в формуле постоянства количества движения. Ломоносов предложил закон, вобравший в себя все достижения предшествующей и современной ему науки и материалистической философии и ставший краеугольным принципом естествознания. В XIX и XX вв. закон Ломоносова был дополнен, уточнен, но по своему существу остался верным, так как выражал коренное положение материалистического взгляда на мир. Он включил в себя понятие энергии, принцип ее сохранения и был дополнен законом превращения энергии. В первоначальном виде закон Ломоносова представлял собой количественную сторону процессов природы, а в дополненном — приобрел форму, в которой «вступает в свои права качественное содержание процесса и стирается последнее воспоминание о внемировом творце».[29]

Главная черта закона Ломоносова состоит в универсальности, охватывающей все явления природы как с точки зрения материального состава, так и ее процессов («...все перемены в натуре случающиеся»; «сей всеобщий закон...»). Ломоносов, увязав воедино материю и движение, подчеркнул их неразрывность, вопреки ньютонианскому толкованию движения как внешней силы по отношению к материи. Закон Ломоносова нанес удар еще одному порождению метафизики — флогистону. Энгельс отмечал, что Лавуазье ниспроверг всю флогистонную теорию и поставил химию на ноги. Несомненно, эта честь при-

---

[28] Там же. С. 341.
[29] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 13.

надлежала в большой степени и Ломоносову, труды которого Энгельс, по-видимому, не знал.

Во взглядах Ломоносова нужно отметить одну из ранних в науке попыток представить природу как постоянно изменяющуюся. Ломоносов писал: «...твердо помнить должно, что видимые телесные на земле вещи и весь мир не в таком состоянии были сначала от создания, как ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывает история и древняя география, с нынешнею снесенная, и случающиеся в наши веки перемены земной поверхности. Когда и главные величайшие тела мира, планеты, и самые неподвижные звезды изменяются, теряются в небе, показываются вновь, то в рассуждении оных малого нашего шара земного малейшие частицы, то-есть горы (ужасные в глазах наших громады), могут ли от перемен быть свободны?».[30] Ученый доказывал, что изменения земной коры происходят под действием двоякого рода факторов: внешних (воздух, вода, жизнедеятельность организмов) и внутренних («подземный пожар» — землетрясения, горообразования).

Известно, что в науке метафизического периода если и признавалась изменчивость, то лишь односторонне, в количественном отношении. В изменчивости подчеркивалось главным образом сохранение данного, а не возникновение качественно нового. Последнее сводилось к росту, развертыванию изначальной сущности в пространстве. В фиксации Ломоносовым научно достоверных фактов «перемен» еще нет глубокого теоретического осмысления, сколько-нибудь близкого к диалектическому пониманию развития. К тому же у него бесконечность существования природы определяется как бесконечность, направленная в будущее, в прошлом она ограничена отсчетом «от создания». В этом отношении решительная ломка старых представлений будет осуществлена Кантом, описавшим Вселенную ставшей во времени и возникшей естественным путем.

Впрочем, несмотря на исторически объяснимое несовершенство, мысли Ломоносова содержали новый подход задолго до Канта и подтачивали метафизическую косность природы. Ломоносов уже освободился от представления природы как абсолютно неизменной и утверждал историзм в понимании развития земли. Новизна состояла и в самом приеме исследования, опиравшемся на сравнительную географию и геологию, т. е. на метод, вполне развившийся только в позднейшей науке. Это позволило Ломоносову дать точное естественное объяснение происхождению минералов, руд, угля, нефти, торфа. Особенно ценным было указание на уголь и нефть как органические остатки минувших эпох в истории земли.

---

[30] Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. С. 397.

3. ГНОСЕОЛОГИЯ И МЕТОД

Ломоносов, будучи прежде всего естествоиспытателем, разрабатывал по преимуществу вопросы учения о бытии, гносеология в его трудах отступала на второй план. Тем не менее он высказал ряд важных теоретико-познавательных и общеметодологических положений, проводя материалистическую линию и в этих разделах философии. Как и другие русские просветители XVIII в., Ломоносов был убежден во всемогуществе науки, в ее способности раздвинуть завесы натуры, проникнуть во внутреннее достоинство вещей и принести великие благодеяния человеку. Но Ломоносов был исследователем и его не могла удовлетворить подобная всего лишь декларативная позиция. Он искал свой собственный путь в науке.

В философии XVIII в. сохранялись два гносеологических направления: эмпирическое и рационалистическое. Они сложились в борьбе со схоластикой, богословским догматизмом и каждое по-своему выполнило задачу утверждения положительного знания. Однако ко времени Ломоносова эмпиризм и рационализм, отрываясь от причин, их породивших, все более удалялись друг от друга, образуя два почти совершенно несовместимых метода. Гносеологические направления постепенно превращались в концепции общетеоретического значения. Эмпиризм становился равнозначным материализму, рационализм — идеализму. Этот естественный процесс мировоззренческой поляризации оказывал постепенное и возрастающее влияние на естествознание, которое также подверглось расщеплению. С одной стороны, оно, строго следуя эмпирико-индуктивным приемам познания, ограждало себя от спекулятивных построений и замыкалось в чистой описательности явлений, а с другой — делалось объектом натурфилософской агрессии, становясь производным и прикладным отделом идеалистической метафизики, ее онтологией. И хотя естествознание уже располагало огромным фактическим материалом, настоятельно требующим широких обобщений, оно оказывалось или разобщенным на части, в которых отсутствовала целостная картина мира, или, если подходило к идее общности законов, делало это посредством насильственной подгонки фактов под искусственные философские конструкции. Лозунг Ньютона «Физика, бойся метафизики» звучал еще очень актуально, и потому большинство естествоиспытателей пребывало в безысходном эмпиризме.

Новаторство Ломоносова состояло в том, что, опираясь на эмпиризм, он стремился в то же время преодолеть незавершенность системы эмпирико-индуктивных средств. Он многократно подчеркивал решающую роль опыта как исходного момента в исследовании, как источника необходимых данных, которыми должен оперировать ученый. Опыт он называл основой знания и принимал во внимание только выводы, которые «произведе-

ны бывают из надежных и много раз повторенных опытов».[31] В то же время Ломоносов предупреждал против превращения научного эксперимента в самоцель. Опыты нужны не для того, чтобы, «собрав великое множество разных вещей и материй в беспорядочную кучу, глядеть и удивляться их множеству, не размышляя о их расположении и приведении в порядок».[32] С другой стороны, и «те, которые услаждают себя одними умозрениями»,[33] не вызывают у Ломоносова сочувствия. Свою позицию он определил известной фразой: «Истинный химик должен быть теоретиком и практиком».[34] Ломоносов разъяснял: ученый обязан владеть экспериментом (к этому сводилось его понимание практики) и уметь доказать и объяснять изученное, «что предполагает философское познание».[35]

Истинный путь познания Ломоносов намечал в полном согласии с классическим правилом, требовавшим начинать с простых задач и двигаться к более сложным. Аналитическое изучение должно предшествовать синтетическому знанию вещи, знанию причин. Такой путь, как считал Ломоносов, соответствует этапам индивидуального восприятия от ощущения к представлениям и более высоким духовным результатам. Свой взгляд на ступени познания и одновременно на критерий разделения наук русский ученый изложил в проекте «О стате академическом». Он писал: «Сие разделение имеет свое основание на познании человеческом, из которых нижнее представляет вещи просто без изыскания причин и без выкладки, одним историческим описанием; второе, или среднее, познание представляет вещи с причинами по физическому рассуждению; третье, или высшее, познание сверх показания причин утверждает оные математическим исчислением».[36]

Таким образом, Ломоносов в поисках научного метода не удовлетворился ни поверхностным эмпиризмом, ни умозрительным рационализмом. Он понимал, что и то, и другое — всего лишь односторонние крайности действительного процесса познания, который включает в себя в качестве непременных элементов опыт и обобщение, ощущение и логическое мышление, анализ и синтез. На этой основе он и создавал свой метод. Нетрудно, однако, заметить, что Ломоносов в гносеологии держался в конечном счете общих принципов своего времени. Связь опыта и обобщения, ощущения и мышления, анализа и синтеза понимается им как следование одного после другого. Идея диалектического единства моментов познания была недоступна механистическому материализму.

---

[31] Там же. С. 126.
[32] Там же. С. 304.
[33] Там же. С. 86.
[34] Там же.
[35] Там же.
[36] Там же. С. 563.

Что же касается предложенной Ломоносовым классификации наук, то она отличалась от всех ей предшествовавших. Бэкон выводил различие наук из многообразия проявлений человеческой психики, Гоббс и Локк за основание брали индуктивно-дедуктивные различия, Декарт следовал своему дуализму. Соотечественник Ломоносова Татищев избрал критерием общественную значимость областей знания. Ломоносов разделял науки по степени теоретического обобщения материала в связи со ступенями познания. Значение его выбора состояло в том, что подчеркивалась роль абстрактного мышления и роль наук, дающих теоретическое познание.

Ломоносов явился основоположником русской науки и материалистической философии. Он был одним из крупнейших представителей механистического метафизического материализма. Оставаясь в рамках исторически ограниченной науки и философии своего времени, Ломоносов тем не менее в ряде случаев преодолевал узость метафизического взгляда и открывал в познании мира новые горизонты.

Раздел четвертый

УТВЕРЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ НАУКИ (вторая половина XVIII в.)

Во второй половине XVIII в. самодержавно-крепостнический строй России достиг своего полного расцвета. Основу хозяйственной жизни страны по-прежнему составляли крепостнические отношения с помещичьей собственностью на землю и крестьян. Но сфера крепостничества значительно расширилась за счет массовой раздачи дворянству сел и деревень, освободившихся в результате секуляризации церковных вотчин (всего около 1 млн крестьян). Крепостное право насаждалось на Украине и во многих губерниях. Закрепощению подвергались даже деревенские священники, дети отставных солдат, военнопленные, восточные инородцы и всякого рода «бунтовщики». Вместе с тем увеличивались права и привилегии помещичьего класса. Законодательные акты Екатерины II установили безраздельную, ничем не ограниченную власть землевладельцев над крестьянами. Несколько раньше дворяне были освобождены от обязательной государственной службы, вследствие чего исчезло последнее мнимое оправдание владения людьми. Во второй половине XVIII в. завершается создание мощного самодержавно-помещичьего, бюрократического государства, которое начинает играть видную роль в судьбах европейской и азиатской политики. Россия ведет успешные завоевательные войны на границах и даже в центре Европы. Начинается процесс образования Российской колониальной империи.

В «екатерининское время» высокого подъема достигла дворянская светская культура и образованность. Развивается русская национальная литература, давшая ряд крупных имен, театр и драматургия, живопись, архитектура; возникают журналистика и связанное с ней литературное движение.

Развитие самодержавно-крепостнической системы не могло быть устойчивым и длительным. Достигнув своей кульминаци-

онной точки, она вступает в полосу кризиса, растянувшегося почти до середины следующего столетия. Уже к концу XVIII в. обнаружились первые признаки упадка крепостнического строя, в недрах которого происходило, хотя и вялое, но все же заметное становление капиталистического уклада. Известные успехи сделала промышленность и торговля. В конце XVIII в. Россия выступала как крупный экспортер железа, полотна, льна, леса, пеньки, хлеба и других товаров. Товарно-денежные отношения все глубже внедрялись в экономику, разлагая изнутри натуральное хозяйство. Но процесс этот был еще слишком слабым и не мог поколебать устои крепостнической системы, которая сдерживала формирование класса свободных рабочих и обусловливала низкий технический уровень производства.

Экономическое и политическое укрепление власти помещичьего класса, невиданный дотоле крепостнический гнет и возросшие почти в два раза податные платежи на протяжении всей второй половины XVIII в. порождали острейшие классовые столкновения. Высшей точкой крестьянского движения явилось восстание под руководством Е. Пугачева, которое потрясло до основания дворянскую империю. Крестьянская война стала рубежом в умонастроениях господствующего класса и привела к целому ряду реакционных мероприятий правительства. Она положила конец заигрыванию с «вольтерианством» и толкнула многих дворян в масонство и религиозный мистицизм. С другой стороны, пугачевщина, дополненная революционным влиянием Запада, создала почву для возникновения антикрепостнической идеологии в России.

Вторая половина XVIII в. по сравнению с предшествовавшим периодом отличается более сложными политическими и идеологическими отношениями. Сложившиеся в России порядки удовлетворяли интересам основной массы дворянства, достигшего своего полного социального утверждения и представлявшего теперь главную консервативную силу, на которую опирался абсолютизм. Вместе с тем по отношению к самодержавию и его политике выделились оппозиционные группировки. Дворянская аристократия, возглавляемая князем Щербатовым, выступала за дальнейшее расширение привилегий помещиков и не прочь была даже ограничить царскую власть в пользу крупных землевладельцев.

Слева в оппозиции к правительству находилась довольно значительная группа дворянско-разночинной интеллигенции, которая, не отвергая существовавшего строя как такового, критиковала некоторые стороны самодержавия и крепостничества, требуя смягчения эксплуатации крепостных посредством регламентации повинностей, применения свободного труда в целях развития промышленного производства и образования «третьего чина», т. е. буржуазии. Из этой среды раздавались отдельные голоса, предлагавшие освобождение крестьян и известную

либерализацию политического режима. Подобные проекты получили отражение в работе Комиссии по составлению нового уложения. Авторы проектов (Поленов, Коробьин, Козельский) аргументировали необходимость перемен «общей пользой», указывали на вредность и опасность чрезмерного угнетения народа. Некоторые их предложения имели весьма радикальный характер, но строились в расчете на мирное осуществление по инициативе властей, так как слишком решительные меры также вызывали опасение за общественный порядок.

Таким образом, в России впервые возникла дворянско-либеральная оппозиция, идеология которой получила оформление в так называемом русском просвещении, связанном с идеями французских и немецких буржуазных просветителей XVIII в. Наиболее крупными деятелями этого направления были Н. И. Новиков, Д. Т. Фонвизин, Я. П. Козельский, Д. С. Аничков, С. Е. Десницкий. На крайнем левом крыле прогрессивных сил того времени стоял А. Н. Радищев, общественно-политические идеи которого теоретически подготовили дворянскую революционность. Критику самодержавия и крепостничества, содержавшуюся в трудах просветителей, он довел до отрицания господствующей системы и обосновал право народа на революционные методы борьбы.

В рассматриваемый период существенные изменения претерпевает философия. Если у Ломоносова, определившего философское развитие первой половины XVIII в., преобладала онтологическая проблематика, неотделимая от его естественнонаучных исследований, то теперь в связи с общим интересом к социально-политическим вопросам на первый план выдвигаются гносеология и социология. Основное внимание мыслителей привлекают проблемы личности, ее познавательных способностей, соотношения души и тела, природы сознания и сознания вообще. Человек, его место в природе и обществе, общественная роль философии и науки, происхождение государства, семьи, собственности, религии и других общественных институтов ставятся в центр социологической мысли. Связующим звеном между философией и социологией выступает сенсуализм.

Весь этот комплекс новых для русской философии проблем разрешался в острой борьбе основных направлений, которые к этому времени размежевываются более отчетливо. Прежнее противостояние научной мысли и богословия сменяется борьбой внутри философии между нарождающимися идеалистическим и материалистическим направлениями. Их формирование протекало под влиянием, с одной стороны, вольфианства, проникшего в Россию еще в предшествующий период, и французского материализма. Эти два источника русской мысли во многих случаях переплетались, но все же в тенденции можно проследить, что на французский материализм и французскую про-

светительную литературу опирались радикальные и либеральные силы, тогда как идеи немецкого просвещения использовались по преимуществу консерваторами и ретроградами. Вольфианская метафизика постепенно завоевывала академическую область и получила признание как официальная философия. Вольфианство преподавалось в светских учебных заведениях вплоть до начала XIX в., когда на смену ему пришло шеллингианство. В духовных академиях и семинариях философия школы Вольфа продолжала господствовать на протяжении чуть ли не всего XIX столетия.

Столь длительное влияние вольфианства на русскую философскую мысль объясняется рядом особенностей этой системы. Учение Вольфа и его последователей — Ф. Баумейстера, И. и Л. Готшедов, М. Мендельсона и И. Гердера было двойственным. С одной стороны, оно строилось на принципах телеологии, обосновывало идею совершенства божественного творения, стремилось примирить науку с религией. Поэтому вольфианство было удобной формой религиозной философии и отвечало интересам как светских, так и духовных властей. С другой стороны, оно отличалось систематичностью в построении, простотой и доступностью изложения. В нем содержалось рационалистическое учение о природе. Представители школы Вольфа пытались охватить в своей философии все отрасли знания, включая физику, механику, антропологию, социологию, право, политику, а также логику, психологию, метафизику. Эта сторона вольфианства привлекала внимание мыслителей материалистического склада и естествоиспытателей.

Физическое учение Вольфа ценил Ломоносов, переведший в 1746 г. на руссий язык «Вольфианскую экспериментальную физику» и «Вольфианскую теоретическую физику». Вслед за ним к вольфианству обратился Козельский, который очень своеобразно использовал труды Баумейстера и И. Готшеда для построения философии с явно выраженной материалистической направленностью. Из столкновения идей вольфианства и французского материализма выросла философия Радищева. Однако в целом вольфианство составляло питательную почву для различных идеалистических взглядов. На русский язык во второй половине XVIII в. переводились по преимуществу те сочинения вольфианцев, в которых пропагандировались откровенный идеализм и плоская метафизика. В них видели заслон против распространения идей французского просвещения. Так, в 1764 г. появляется «Метафизика» Баумейстера, затем трижды переиздававшаяся, переводятся книги И. Готшеда «О теодицее» и Л. Готшед «Торжество философии». Эти авторы развивали главным образом умозрительную сторону вольфианства, доказывая совпадение философии с религией. В 1777 г. журнал «Утренний свет» напечатал перевод сочинения Мендельсона «Федон или бессмертие души», воспроизводившего платоновскую

мистику идей. Издается ряд работ Гердера, в частности «О переселении душ» и «Бог».

В России появляется значительное число компилятивных работ, перелагающих различные части вольфианской философии. К ним относятся «Мнение схоластическое, философское и богословское о делах естественных и нравственных» Д. С. Верриенского, «Положения философические» С. М. Семенова, «Состояние человеческой жизни» и «Сокращение естественного права» Вл. Золотницкого.

К числу крупных русских вольфианцев принадлежал академик Г. Н. Теплов. В книге «Знание, касающееся до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (1751) он утверждал, что христианское богословие есть наилучшая философия. Касаясь вопроса о душе, Теплов подчеркивал ее независимость от тела и приоритет над другими сторонами человеческой деятельности.

Близко примыкал к вольфианской философии и лидер аристократической оппозиции М. М. Щербатов, автор многотомной «Истории российской от древнейших времен» и трактата «О повреждении нравов в России». В последней из названных работ идеолог дворянской аристократии рассматривал религию как основу умственной и нравственной жизни людей, а падение нравов объяснял бесправием знатных родов. В 1788 г. он написал «Разговор о бессмертии души» по типу платоновского «Федона». Опровергая Эпикура, Лукреция, Спинозу и Гоббса, Щербатов называл их системы «безумными» и противопоставлял им религиозно-идеалистическое учение о бессмертной душе как определяющем начале в человеке. Его перу принадлежит и одна из первых социальных утопий в русской литературе — «Путешествие в землю Офирскую», написанная по образцу платоновской теории идеального государства, в которую вложена программа крупных землевладельцев. Принцип кастового разделения общества Щербатов распространяет на экономические отношения, собственность, политику, власть монарха, ограниченную законами и правительством вельмож, на образование и культуру. Недовольство настоящим направило внимание Щербатова не только на будущее, но и прошлое, на идеализированную Московскую Русь, спокойное и нормальное развитие которой нарушил Петр I. Он как бы предвосхищает славянофилов в оценке реформ начала века, считая их, вероятно, нужными, но излишне крутыми переменами. Щербатов наиболее последовательно развивал вольфианство в приложении к русской действительности. В нем он находил союз науки с религией, просвещения с монархией, теории естественного права с кастовыми интересами «людей породы».

Еще более реакционную силу представляла собой идеология масонства. В Западной Европе масонство имело множество оттенков и направлений. В России оно получило распростране-

ние в наиболее мистических формах мартинизма и розенкрейцерства. Масонство проникло в Россию в 30-х годах XVIII в. из Англии. Первоначально оно не имело серьезного влияния, и число его убежденных сторонников было невелико. Дворянскую аристократию, офицерство и чиновников в масонских ложах привлекала их внешняя сторона: необычайность ритуалов и обрядность, таинственность и символика, а также формальное равенство всех членов независимо от знатности и богатства. Вступая в масонские ложи, многие искали в них просто развлечений и светских связей. При отсутствии других форм общения и общественной деятельности масонские ложи поначалу были своеобразными клубами. К тому же на первых порах собственно масонская догматика еще не установилась и не требовала единомыслия. Напротив, в возникающие ложи ввиду относительно свободного доступа вступали люди разных убеждений и даже настроенные вольнодумно и оппозиционно. Поэтому идеологическая окраска масонских лож 50—60-х годов XVIII в. была довольно пестрой, представляя собой смесь христианской морали и просветительских идей. Начиная с 70-х годов, когда в России обозначились признаки политической реакции, масонские организации стали играть видную роль в борьбе против передовых политический идей, материализма и атеизма. Помимо откровенных реакционеров и мистиков они явились убежищем также для тех, кто разочаровался в возможности приложить свои силы на поприще общественно-политических преобразований. Так попал в масонство, например, Н. И. Новиков.

Идеология масонства в Западной Европе отражала настроение дворянства в период разложения феодального строя, на смену которому шел капитализм. Для многих в меняющемся мире масонские ложи казались оплотом устойчивого бытия в братстве, независимом от внешних потрясений. Русское зрелое масонство в этом отношении имело подобные же социальные корни. Учение масонов строилось на принципах религиозной морали и прокламировало всеобщее братство людей, нравственное самоусовершенствование, основанное на самопознании. Отсюда выводился самый лучший, самый близкий и в то же время соответствующий христианству путь ко всеобщему счастию, поскольку общественная борьба не приводит к цели, а лишь усиливает дурные стороны в человеческой натуре.

Индивидуалистическая мораль масонов, нацеленная на достижение внутреннего духовного совершенства вместо «внешней» свободы, мотивировала невмешательство в мирские дела. Однако отказ масонов от политики был фальшивым, так как на деле они активно боролись за сохранение самодержавно-крепостнических порядков и не были чужды политиканству. В масонстве нашли отражение и неустойчивость общественного порядка, по крайней мере неверие в то, что человек может его

установить земными средствами без участия провидения, а также кризис церкви как социального института, уклонившегося от своего назначения, неспособность церкви противостоять атеизму, явившемуся следствием расхождения религиозной морали с реальными отношениями людей.

Масонство было разновидностью внецерковного мистицизма, который опирался на иррационалистические учения Я. Беме, Э. Сведенборга и Л. Сен-Мартена. Наибольшим признанием пользовалась книга И. Масона «Познание самого себя», в которой содержался свод масонского вероисповедания.

Во главе русского масонства стояли И. П. Елагин, И. Г. Шварц, И. В. Лопухин, С. В. Лабзин, С. И. Гамалей. Им принадлежит значительное число сочинений, в которых нашли выражение верноподданнические чувства и верность христианским догматам. Программу масонских организаций сформулировал журнал «Утренний свет». В ней ставилась задача. «искоренить и опровергнуть вкравшиеся правила вольномыслия», пагубные для общества.

Лопухин писал еще более определенно о том, что масон обязан точно выполнять евангельские заповеди, быть покорным своему государю и «совокупными силами и каждому особо, сколько возможно, противоборствовать буйственной и пагубной системе мнимыя вольности и равенства, и стараться искоренять ее всеми искусными средствами действия разума и всякими возможными путями добрыми».[1]

Шварц в университетских лекциях и в масонских проповедях ополчался преимущественно против философских и этических взглядов Гельвеция, приписывая французскому мыслителю отрицание «деятельных сил» в человеке, уравнение человека с животным. Во французском материализме он видел источник алчности, разврата и прочих пороков. Человеком руководит особый «внутренний голос», «высочайшее внутреннее чувство». Оно же — главный источник познания.

Масонский мистицизм вызвал волну протеста в передовых слоях общества. Наиболее острая критика «бредоумствований» русских мартинистов была дана в книге А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву». Весьма интересно также коллективное сочинение, написанное под руководством П. С. Батурина, — «Исследование книги о заблуждениях и истине» (имеется в виду книга Сен-Мартена «О заблуждениях и истине»), где содержится разоблачение обрядности, мистики, алхимических и астрологических упражнений масонов.

Масонские ложи просуществовали до 1794 г., когда были распущены указом Екатерины II. Она, конечно, «преследовала не мистиков, а людей, обнаруживших склонность к независи-

---

[1] Масонские труды И. В. Лопухина. 1) Духовный рыцарь, 2) Некоторые черты о внутренней церкви. М., 1913. С. 4.

мой от правительства общественной деятельности».[2] Без предъявления каких-либо обвинений Н. И. Новиков был заключен в Шлиссельбургскую крепость, М. И. Невзоров помещен в сумасшедший дом.

Наряду с вольфианством и масонством во второй половине XVIII в. распространяются политические и философские идеи французского просвещения, обозначавшиеся тогда понятием «вольтерианство». Этот процесс нельзя свести к какому-нибудь четко оформившемуся, единому по классовому составу движению. Скорее имело место умонастроение или увлечение, охватившее на определенный период различные слои образованного общества, начиная от придворной знати во главе с царицей и кончая тогдашней разночинной интеллигенцией. Отсюда и отношение к вольтерианству было различным. Одни увлекались Вольтером как писателем мировой славы, щеголяя знанием французской литературы, но не вдаваясь в ее подлинный смысл. Другие черпали из французского просвещения и материализма аргументы против феодальных порядков и религии. Хотя такого рода последователей было сравнительно немного, тем не менее они способствовали созданию в России идейной почвы для возникновения самобытных антикрепостнических и материалистических учений.

В этих сложных условиях идейно-политической атмосферы второй половины XVIII в. продолжало развиваться возникшее полстолетия назад материалистическое направление в русской философии. Его представляли просветители и Радищев. Правда, никто из них еще не выработал последовательно материалистического взгляда на мир. Для их мировоззрения характерны колебания и противоречивость, неумение с достаточной ясностью разобраться в противоположности материалистического и идеалистического направлений. В этом смысле они уступают целостности материалистического учения Ломоносова. Но в сравнении с ним просветители, а тем более Радищев, поставили целый комплекс философских вопросов, не получивших развития у основоположника русской науки, а именно: место философии в системе наук, ее предмет и структура, природа сознания, механизм познания и т. д. Иными словами, просветители и Радищев как бы достраивали учение Ломоносова о природе, дополняя его сенсуалистической гносеологией и социологией. Это было вызвано не только общественно-политическими требованиями эпохи, но и самой логикой развития философской мысли в России. Русская философия во второй половине XVIII в. сделала заметный шаг вперед, окончательно завоевав свое законное право на существование. Историческая заслуга просветителей и Радищева состояла в утверждении философии как теоретической науки.

---

[2] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXII. М.; Л., 1925. С. 286.

Глава IX

Д. С. АНИЧКОВ

Дмитрий Сергеевич Аничков (1733—1788) среди ученых и писателей второй половины XVIII в. выделялся своим «плебейским» происхождением. Он принадлежал к тому типу деятелей русской культуры, в котором Плеханов видел предшественников разночинцев. Будучи сыном подъячего, Аничков получил образование в семинарии, затем поступил в Московский университет в год его открытия. Впоследствии как преподаватель университета он читал курсы математики, логики и метафизики. Ему принадлежит ряд учебников почти по всем отделам математики; из них некоторые выдержали несколько изданий. Аничков был известен в ученом мире не только этими трудами. На торжественных актах университета он многократно выступал с речами, в которых касался большого круга главным образом логико-гносеологических проблем. Их предмет ясен из названий: «Слово о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости божией и что в нем ничего не бывает по случаю», «Слово о свойствах познания человеческого и средствах, предохраняющих ум от различных заблуждений», «Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих», «Слово о превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства».

Но самым примечательным трудом в творческой биографии и личной судьбе ученого была докторская диссертация, опубликованная под названием «Философское рассуждение о начале и происшествии богопочитания у разных, а особливо невежественных народов». Труд этот был признан вольнодумным и сожжен по решению Синода. На восемь лет задержалось утверждение Аничкова в звании профессора, а возбужденное против него дело тянулось около двадцати лет. Ему вменялась серьезная крамола, он был сильно напуган, но сумел избежать тяжелых последствий.

Философская позиция Аничкова никогда не отличалась последовательностью и к тому же заметно менялась на протяжении жизни по степени близости к вольфианскому идеализму.

В 60-е годы, захваченный волной свободомыслия и поверивший в «просвещенность» екатерининской политики, он высказывал идеи в духе просветительной философии, ссылался на авторитет античных мыслителей и материалистов нового времени, хотя оставался ординарным деистом, не забывавшим «премудрого творца». Аничков склонялся к сенсуализму, разделял индуктивный метод Бэкона, критиковал теорию врожденных идей Декарта, считая ее плодом крайнего рационализма, и даже в известных пределах критиковал философию предустановленной гармонии Лейбница. Однако примерно с начала 70-х годов

под влиянием обстоятельств личного порядка, связанных с преследованиями после опубликования диссертации, Аничков в значительной степени пересматривает прежние убеждения. Положение вынуждало его демонстрировать лояльность. В результате он внес в свой труд угодные церковникам изменения, круто изменив отношение к материализму. Он стал предостерегать от «излишнего упования, возлагаемого на чувства», а к идеям, развитым в главном своем сочинении, никогда более не обращался. В конце жизни в его взглядах преобладает идеализм. Но это объясняется не только личными переживаниями. Попятный ход Аничкова совпал и имел общие причины с переломом в настроениях дворянской интеллигенции и всего русского дворянства, которое в своей массе отходит от увлечений французским вольнодумством и все более обращается к мистике и «всеспасительному» православию.

Вопросы гносеологии стояли в центре внимания Аничкова. Из его рассуждений следует, что понимание того, каковы средства и силы органов познания, как познает человек, как соотносятся душа и тело, имеет важнейшее значение для каждого и в личном, и в общественном планах. От знания законов познания зависит способность человека достигать истины и тем самым находить правильную тактику практического поведения. И, напротив, незнание ведет к заблуждениям и делает человека беспомощным в мыслях и делах. Поэтому из объектов познания (мир в целом, внешние вещи и сам человек) познание самого себя, свойств своей психики ставится Аничковым на первое место.

Познавательный аппарат несовершенен, и значит, независимо от воли человека и от качеств вещей, которые являются стабильным компонентом познания, источник заблуждений следует искать прежде всего в самом субъекте. Так, солнце — огромное небесное тело — видится малым; не исключаются и патологические отклонения в чувственности. Причиной ошибок могут быть страсти, обуздание которых опять же достигается воспитанием человека, т. е., как думает Аничков, образованием ума. Наконец, «совлекает нас с пути истинного» способность абстракции, когда становится «неограниченной вольностью вымышлять что-нибудь по своему произволению».[1] И в этом случае человек должен знать пределы своей познавательной силы.

Все эти задачи Аничков, вслед за Татищевым, возлагает на философию, которую представляет в качестве главной теоретической науки. Предмет философии определяется ученым очень расширительно: она есть наука изыскания причин множайших вещей.[2] Других поясняющих суждений о предмете философии

[1] Анализ источников ошибок (ощущения, страсти, абстракция). Аничков подкрепляет теорией идолов («истуканов») Ф. Бэкона Веруламского.

[2] Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2 т. Т. 1. М., 1952. С. 171.

и ее отношении к конкретным наукам у Аничкова нет. Сказанное он считал, как видно из контекста, общепринятым. К числу «причин вещей», или иначе к разряду важнейших теоретических проблем, принадлежащих компетенции только философии, он относит взаимодействие души и тела. В русской философской литературе этот вопрос уже ставился Татищевым и Кантемиром, но Аничков впервые объявляет его главным для философии. Впервые же им намечается классификация философских направлений, за основание которой берется именно решение вопроса о душе и теле. Из этого, разумеется, не следует делать каких-либо опережающих выводов. Аничков был очень далек от понимания мировоззренческого или тем более идеологического аспектов философии. Он имел в виду лишь гносеологические, в лучшем случае научно-теоретические несовпадения между философскими школами по аналогии с различными математическими и физическими концепциями, например существовавшими тогда двумя теориями света. Однако независимо от уровня обобщения в классификации Аничкова фиксировался важный эмпирический факт, что по тому времени было известным достижением. Классификация была заимствована им у Х. Вольфа и подвергнута значительной переработке.[3]

Философы образуют три группы: идеалисты, монисты и дуалисты, последние еще «на три разделяются класса».

Определение идеалистов однозначно. К этой группе философов принадлежат все те, кто допускает «одно идеальное бытие вещей» и душу человеческую считает невещественной. Очевидно, что это — субъективные идеалисты. Монисты — двузначный термин. Под ними подразумеваются, с одной стороны, «материалисты», которые утверждают одно и только вещественное существование, и, с другой стороны, их антиподы, принимающие за реальное только невещественное. Понятно, что определение материалистов является вульгарным.

К дуалистам причислены: картезианцы («система случайных причин» совокупного действия души и тела), «последователи Лейбницевы» («система предустановленного согласия» — соединение души с телом через посредство высшей силы, искони установившей связность их действий) и перипатетики («система физического втечения» — соединение и совокупные действия души и тела благодаря своего рода физиологическому, телесному механизму проявления «жизненных духов»). Различие позиций дуалистов Аничков усматривает в степени органичности связи души и тела. У картезианцев связь — внешняя, «случайная», у перипатетиков наиболее глубокая. Лейбницианцы предлагают среднее, компромиссное решение.

К какому же из направлений Аничков относит себя? Сразу отбрасывается принадлежность к идеалистам. О них он пишет

---

[3] Гулыга А. Кант. М., 1981. С. 99—100.

следующее: «Ежели сказать, что ничего, кроме души, не находится, то идеалисты своим мнением одержат верх над нами».[4] Позиции обеих групп монистов он всерьез не принимает, как противоречащие натуре, где существует и телесное, и духовное. Остаются дуалисты, к «классам» которых он расположен неодинаково. Детальному критическому разбору в его трудах подвергаются картезианцы и лейбницианцы. С ними Аничков решительно не согласен, ибо они скорее снимают вопрос о союзе души с телом, нежели продвигают его вперед.

«Теория физического втечения», напротив, получает одобрение Аничкова. Он пишет о «справедливости сего перипатетического мнения». Эта система «пред прочими другими положениями имеет преимущество» в том, что, во-первых, душа мыслится как форма, «вид» человеческого тела, т. е. проникает его, а без тела форма не образует реального человека; во-вторых, «не уничтожается свободная человеческая воля», что совпадает с «началами богословскими» в смысле ответственности души как «избирающей и производящей силе в человеке»; и, в-третьих, теория перипатетиков «не противна бессмертию души». Между тем бессмертие души перипатетики как раз отрицали, так что этот пункт Аничков дополнил от себя.

Его логика такова. Человек познает вещи внешнего мира, существующие независимо от субъекта. Познание, начинаясь от чувств, проходит еще ступени «некоторого понимания», изображенного в ощущениях (представление) и мысли, выражаемой в понятиях и рассуждениях. «Нет ничего в разуме, чего бы прежде не находилось в чувствах»,[5]— повторяет он Локка. Не существует и чистого познания, чистого разума как непосредственно логического знания. Но чувственные органы принадлежат телу, значит без действия тела душа мыслить не может. «Душа видит глазами телесными, слышит ухом, говорит языком, а для разумения и памяти употребляет в помощь находящийся в голове мозг, чувства и сердце. И обратно, глаза видят, уши слышат, голова разумеет не по естественному своему сложению, или собственной силою, но силою души, сопряженной с телом».[6]

Таким образом, у Аничкова не вызывает сомнения факт функциональной связи души и тела, зависимости души от объектов и тела в теоретико-познавательном отношении. Его мысль, что суть проблемы природы души заключается не в механизме процесса познания, а в «способе соединения своего с телом», — верна. Но каков же способ такого соединения? На этот вопрос у него нет удовлетворительного ответа потому, что он не знал физиологических основ психики, как не знала их вся наука того

[4] Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1. С. 179.
[5] Там же. С. 156.
[6] Там же. С. 141.

времени. Значит Аничков был ограничен в решении проблемы души и тела ее гносеологической плоскостью, а в онтологическом решении был беспомощен и обратился к идеалистическому объяснению природы сознания перипатетиками посредством наличия в человеческом теле формы, «жизненных духов», «заполняющих все «тоненькие жилки» и распространяющихся по ним. Поэтому Аничков остался в кругу дуалистического понимания «союза души и тела».

Душа — существо невещественное и духовное, поскольку «самый бог по образу и подобию своему сотворил оную».[7] И подобно богу, который действует и все «сущее телесное» приводит в движение, душа может делать то же самое в отношении тела, хотя и «ограниченным образом». А это значит, что Аничков «теорию физического втечения» преобразует в духе господствовавшей тогда вольфианской философии. Впрочем, из вольфианства он берет не только бога, бессмертие души, свободу воли, но и философскую проблематику, многие частные решения, аргументы и логические связки. И все же Аничков не был чистым вольфианцем, он искал другие решения, которые были ему не под силу.

Аничков вошел в историю русской философии с работой, в которой стремился выяснить причины «естественной религии». Его диссертация, называвшаяся первоначально «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» (1769), явилась большим событием в научной жизни России как первая работа, посвященная вопросам происхождения религии.

Аничков доказывал, что возникновению первоначальных религиозных верований способствовали многие причины, которые могут быть поняты не иначе, как при условии изучения жизни наименее культурных народов. На основе сопоставления сведений древних авторов, иностранных путешественников по Африке и Америке, а также русских людей, побывавших у камчадалов, он приходит к заключению, что главные причины «натурального богопочитания» — это «страх», «привидение» и «удивление». Соответственно и работа его делится на три главы.

В первой из них — «Страх» — автор утверждает, что эта причина проистекает из невежества людей, которые боятся всего непонятного: дикарь наподобие зверя дичится, ужасается и трепещет. Так как для невежд всякая необыкновенная вещь кажется божественной, то и шумящий от ветра куст и трясущееся в бурю дерево и другие стихии природы представляются им некоторым неприязненным духом. Таким образом, заключает Аничков первую главу, «страх первых в свете произвел богов».[8]

---

[7] Там же. С. 183.
[8] Там же. С. 121.

К страху перед непонятными силами природы примешивается еще и необузданная фантазия, которая возводит стихийные природные силы в ранг богов. Вторая глава «Рассуждений из натуральной богословии» так и называется «Привидение», под которым автор разумеет фантастическое истолкование впечатлений, получаемых от явлений внешнего мира. «Порывчатое воображение» приводит к многобожию, и «ни строгость философии, ни твердость разума и ниже самое премудрое правление сего богонеистовства прекратить не может».[9]

В третьей главе под «удивлением», как одной из причин возникновения религиозных представлений, Аничков понимает обоготворение выдающихся по силе, ловкости и способности людей. Любопытно, что для подтверждения этого тезиса русский ученый использует примеры из Библии (Давид, Самсон и др.) и дает им критическое толкование. Здесь же рассматривается вопрос о происхождении жречества. При этом Аничков становится на точку зрения, согласно которой религия возникла вследствие невежества народных масс и их обмана со стороны жрецов.

Занимаясь выяснением причин естественного «богопочитания», Аничков был далек от отрицания религии вообще и православия в особенности. В своей диссертации он прославляет бога и «истинную веру». Однако сама постановка вопроса о естественных причинах возникновения религиозных представлений у людей чувствительно противоречила учению церкви, снимала с религии покров откровения и святости, подтачивая веру в библейские мифы, и независимо от намерений автора объективно наталкивала читателей на атеистические выводы. А это в условиях России второй половины XVIII в. имело большое научное и политическое значение.

---

[9] Там же. С. 124.

Глава X

Я. П. КОЗЕЛЬСКИЙ

Самым крупным представителем философии русского просвещения 60—80-х годов XVIII в. был Яков Павлович Козельский (ок. 1728—1794). Мелкий дворянин Козельский проделал довольно сложный путь по служебной лестнице. Некоторое время он обучался в Киевской духовной академии, затем поступил в гимназию при Петербургской академии наук, был в числе студентов академического университета, потом определился в военную службу, а затем занимал ряд значительных административных постов в Петербурге и на Украине. Вместе с тем Козельский много внимания уделял самообразованию

и оставил после себя весьма значительное литературное наследство.

Козельскому принадлежит много переводов с французского, немецкого, латинского языков. Из оригинальных работ Козельского можно указать на «Арифметические предложения» и «Механические предложения». Но наиболее интересны сочинения «Философические предложения» (1768) и «Рассуждения двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (1788), в которых представлен целый комплекс философских знаний того времени. Козельский не претендовал на создание собственной системы в философии, хотя некоторые его решения не лишены оригинальности. Он ставил перед собой более скромную задачу — на основе древних и новых учений дать краткое и по возможности систематическое изложение основных проблем философии.

«Философские предложения» — это нечто вроде популярного пособия, в котором автор разъясняет читателям предмет философии как науки, ее структуру и общественную значимость, а также понятия, относящиеся к вопросам онтологии, гносеологии, психологии, логики и социологии. До Козельского такого рода сочинений в России не было.

Главными теоретическими источниками, на которые опирался Козельский и которые он стремился переработать, послужили концепции французских буржуазных просветителей XVIII в. и философия вольфианской школы. Из просветителей автор «Философских предложений» особенно высоко ценил Руссо, Монтескье и Гельвеция. Их идеи во многом определили характер его этических, социально-политических взглядов или того, что Козельский называл нравоучительной, практической философией. В то же время «материю теоретической философии,— писал Козельский,— заимствовал я от господ Готшеда, Бавмейстера и других некоторых».[1] Но важно и другое заявление русского автора: «Кратко сказать, я рассуждения мои почерп отчасти из источников натуры, а отчасти у ее фаворитов, а у тех писателей, которые силятся вообще подвергнуть своим законам натуру, мало заимствовал».[2] Это значит, что у Козельского, как будет видно, был свой собственный, довольно строгий принцип отбора и переработки идейного материала. Во всяком случае из его заявления следует, что крайне умозрительные построения философов им отбрасывались.

Обращение одновременно к французскому просвещению и к немецкому идеализму весьма характерно для русской философии этого времени. Что касается Козельского, то он предпринял попытку переосмысления вольфианства в материалисти-

---

[1] Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2 т. Т. 1. М., 1952. С. 418.

[2] Там же.

ческом духе; он хотел вложить в идеалистическую форму иное содержание, не противоречащее положительному знанию. Многое ему в этом отношении удалось, но далеко не все, так как сам по себе подобный замысел — сочетать разнородные идеи, форму и содержание противоположных философских школ неизбежно приводил к непоследовательности и другим погрешностям. В произведениях Козельского, особенно в «Философических предложениях», ощутима схоластичность. Более всего следы вольфианства заметны в главах о логике и метафизике, где и порядок расположения материала и способ изложения очень сходны с учебниками Баумейстера, в которых философия представляет собой реестр занумерованных постулатов и определений.

Однако при этом между Козельским и ортодоксальными последователями Х. Вольфа в Германии и России дистанция весьма значительная. Философская позиция русского ученого в целом все же ближе французскому материализму, чем вольфианству. Во многих случаях чувствуется, что Козельский усвоил «здравый смысл» французских писателей. Он изгоняет из философии теологию и телеологию и все то, что не сообразуется с естественным ходом вещей. Вера не есть знание, божественное для науки непостижимо, а потому «покушаться на непонятное умом нашим, кажется, некстати».[3] Не подвергая сомнению Священное писание, Козельский тем не менее освобождает науку от богословских вопросов. «Философы рассуждают о свойствах и делах божиих, а мне думается, — пишет он, — что это они предпринимают излишнее и не сходное с силами их разума дело».[4]

Объекты научного познания — это природа и человек. Наука представляет собой копию, подлинник которой следует искать в закономерностях внешнего мира.

Козельский предлагает собственную классификацию наук, которая интересна уже тем, что в основу ее кладется объект познания, а не способности души, как это было, например, у Бэкона, не общественная польза, которую выдвигал Татищев, и не уровни теоретического обобщения, взятые за критерий Ломоносовым.

Все науки делятся на естественные и общественные. Естественные науки, в свою очередь, подразделяются в зависимости от состояния тел или стихий (земля, вода, воздух и огонь) на четыре разряда: 1) химия, анатомия, медицина, статика, механика и другие изучают твердые тела; 2) гидростатика и гидравлика — жидкие тела; 3) «аэрометрия» — газообразные; 4) оптика, химия и др. — состояние огня и света. К области общественных наук относятся история, право, политика, этика

[3] Там же. С. 417.
[4] Там же.

и др. Козельский исключает из системы наук все то, что не относится непосредственно к изучению природы, человека и общества. И в этом отношении он делает шаг вперед по сравнению со своими предшественниками. Конечно, в этой классификации еще много несообразностей. В частности, курьезом является зачисление в один разряд медицины и механики.

Как Татищев и Ломоносов, Козельский классификации знания придает первостепенное значение, видя в ней основание правильно организованного обучения и условие направленного развития и распространения наук. Науки и их внедрение в жизнь Козельский уподобляет деньгам, обращение которых составляет богатство нации, ее благополучие. Его утилитаризм порой принимает крайние формы. Так, он с сомнением и даже иронией оценивает вычисление Бернулли кривой свободного провисания тел. Козельскому непонятно, «к чему будет служить употребление его в практике», а ученых «неосторожных в страсти к математике» он даже осуждает.

В определении общей задачи философии Козельский воспроизводит древнюю, расширительную формулировку философии как «науки испытания причин истинам», причем истина отождествляется с вещью и делом. Предмет философии устанавливается через ее отношение к другим наукам. Она «содержит в себе все науки», но в то же время уже не совпадает с конкретными областями знания, которые теперь «сами собою очень пространны» и «преподаются особо», «вне философии». Так что собственно философии «оставлены одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих».[5] Иначе сказать, указывается, во-первых, на отделение наук от философии и сужение ее предмета до более определенного круга объектов и их сторон и, во-вторых, отмечается, что философия как бы впитывает в себя результаты положительного знания и дает «основания» другим наукам.

Что дело обстоит именно так, а не иначе, следует из статей (114—119) раздела «Метафизика»,[6] где решение дается в плоскости категорий единичного и общего. Вещи единственны, но имеют «некоторые свойства и приметы, по которым сходствуют между собой». «Одинакое» и есть в знании понятие «генеральное, т. е. общее или отделенное от понимаемых вещей». Генеральные понятия — предмет метафизики, главной, непосредственно объектной части теоретической философии. Очевидно, что Козельский еще балансировал между вольфианством и французским материализмом, соответственно между философией как наукой наук и ее пониманием в качестве вывода, результата всей суммы конкретных знаний. Но в главном он шел по правильному пути, поставив по-новому вопрос о предмете филосо-

---

[5] Там же. С. 428.
[6] Там же. С. 446.

фии, ее отношении к другим наукам и высказав глубокую мысль о методологической функции философии.

Философия как самостоятельная наука делится Козельским на две большие части: «теоретическую» и «практическую». Теоретическая философия включает в себя логику и метафизику, последняя состоит из онтологии и психологии. К области практической или «нравоучительной» философии относятся юриспруденция и политика. Этика как специальная часть практической философии не выделяется, а обширная этическая проблематика (добро, зло, совесть, порок, воздержание, скупость, честолюбие, похвала, клевета и т. д.) рассматривается в разделе о правах, так как, по мнению Козельского, в гражданском обществе все отношения людей опосредованы юридически, и, более того, право является основанием добродетелей или, что то же, нормативных «должностей» человека благополучного общества. Мораль тем самым предельно рационализируется; собственно морали как таковой нет, а есть поступки, вытекающие из рассудочных решений, из понимания законов. Поэтому знание и добродетель ставятся в прямую зависимость.

В «Философических предложениях» Козельский в основу бытия кладет вещь с ее «принадлежностями», определяемую как элемент всего действительно существующего или могущего существовать объективно, а равно и опосредованно. Условием бытия он объявляет лейбницевский принцип непротиворечивости, который означает, что противоречивое не существует. Ссылаясь на общее мнение философов, вещи Козельский делит на простые, обладающие только существом (сущностью.— *А. Г.*) и существованием (например, душа, дух вообще), и сложные, которые имеют много качеств. К последним принадлежат материальные тела. Понятие материи в системе Козельского поэтому имеет смысл только в отношении этого подвида вещей, именуемых телами. Оно не является всеобщим для всего сущего в целом, из него не выводится единство мира — проблема, которая у Козельского решается исключительно через категории бытия. Определение материи вследствие этого отнесено к «принадлежностям вещи»: «Вещество, или состав, или материя (materia) называю я то, из чего состоит какая вещь».[7]

Приведенная дефиниция была традиционной в философии XVII—XVIII вв. На более совершенную ее заменил Гольбах, а в России — Радищев, но она сохранилась в вольфианской физике, которой и следует Козельский. Однако Козельский подвергает сомнению существование неосязаемой материи и уклоняется от рассуждений о ее частицах. Все же пишущие о них «не могут доказать, простые ли они или сложные вещи, а умничать о сем вдаль, кажется что нет дальней нужды».[8] Козель-

[7] Там же. С. 449.
[8] Там же.

ский не видит практического значения проблемы строения материи, еще раз обнаруживая свой крайний утилитаризм в науке. Его вполне удовлетворяет теория четырех стихий — чувственно осязаемых начал материи, хотя он и замечает, что эта теория «заслуживает особливо рачительного исследования».[9] Потому главной причиной непризнания Козельским атомистики следует считать его ограниченную эмпирико-сенсуалистическую позицию в гносеологии.

К перечню коренных «принадлежностей» вещей и тел Козельский относит пространство, время, необходимость, случайность, количество, основание, причину. Некоторые его определения столь категоричны и однозначны, а философия бытия выглядит такой простой и далекой от живой природы, что являет собой классическую иллюстрацию к метафизическому образу мышления. Более интересны здесь суждения о пространстве и времени, которые отнесены к объективным свойствам вещей. Текст в этих пунктах полемичен, в нем чувствуется влияние современных естественнонаучных представлений. Утверждая, что пустоты нет, что в мире все заполнено телами, Козельский возражает против ньютонианской концепции: «Пространство, рассуждаемое отделительно от тел, есть прямое ничто, а рассуждаемое в телах есть протяжение».[10] Время характеризуется как «продолжение» и «последование» одних вещей за другими.[11] Время — категория более общая, принадлежащая вещам вообще, в том числе и телам.

Козельский стоял на позициях механистического детерминизма, в духе которого он детально классифицировал основания, причины, «произвождения» (следствия.— *А. Г.*) и средства. По его мнению, причины подразделяются на действительные и конечные, свободные и необходимые, натуральные и нравственные, близкие и отдаленные. Причинно-следственные отношения непреложны и, по-видимому, универсальны, ибо других типов связей Козельский не называет, кроме «производящей», которая, как следует из разъяснений, является также причинной. Случайность — акциденция вещи, зависящая не от существа, а от внешних обстоятельств, отношений вещей, т. е. случайность, на чем, собственно, и настаивает Козельский, небеспричинна и объективна. При этом «в натуре не делается ничего скачком, или без причины»,[12] и, следовательно, напротив, допущение скачка означало бы нарушение непрерывной цепи причинно-следственной связи и отступление от последовательного детерминизма. Во внешней природе не остается ни судьбы, ни целесообразности, все обусловлено естественным ходом вещей.

Ссылаясь на вольтеровскую критику лейбницианства, Ко-

---

[9] Там же. С. 586.
[10] Там же. С. 450.
[11] Там же.
[12] Там же. С. 452.

зельский уклоняется от рассуждений «о совершенстве света», но не решается полностью опровергнуть теодицею, поскольку только «премудрое существо», создавшее мир, знает его сущность. Человеку, которому дана «одна наружность», внутреннего в природе «никоим образом испытать не можно».[13] Иначе сказать, механистический детерминизм логически приводит Козельского к признанию конечной причины мира, творца, «божьего закона», беспредельного могущества.

Колебания между материализмом и идеализмом еще больше обнаруживаются, как только Козельский обращается к проблеме сознания, рассматриваемой в разделах «Психология» и «Логика». «Дух или душу разумеем мы такое существо, — пишет Козельский,— которое одарено волею и разумом». «Дух» разделяется на «конечный» и «бесконечный»; «конечный дух полагается человеческая душа, а бесконечный — бог».[14] На вопрос о происхождении и природе сознания или души Козельский не дает прямого ответа. Невыясненной остается и проблема взаимоотношения души с телом. Но Козельский, как обычно, во всех затруднительных случаях укрывается за всеспасительной формулой скептицизма. «Как мы,— заявляет он в «Философических предложениях»,— о соответствии между душою и телом основательного и неоспоримого познания ни из опытов, ни от умствования вывесть не можем, то для того я не вступаю в рассуждение о сем и дивлюсь тому, что другие авторы, и не разумея, писали о сей материи».[15] Однако эти колебания касаются главным образом онтологической стороны основного вопроса философии и не распространяются на понимание механизма и средств познания, где Козельский стоит вполне на уровне французского материализма.

«Все познание человеческое начинается от чувств...»[16] Чувства представляют собой «окна» и «двери», через которые впечатления от «наружных» вещей проникают в душу. Человек не может вообразить ничего того, что бы он прежде не чувствовал. Чувственное знание Козельский называет «нижней» ступенью, так как оно приводит к познанию единичных вещей и не схватывает общего и закономерного. «Нижнее» знание свойственно в одинаковой степени как человеку, так и животным, которые также обладают способностями чувства, воображения и памяти.

«Высшей» ступенью познания является логическое мышление, составляющее исключительную способность человека. Именно разум, опираясь на чувственные данные, дает знание общего. Козельский критикует Гельвеция за сведéние логического к чувственному и одновременно возражает против крайностей рацио-

[13] Там же. С. 453.
[14] Там же.
[15] Там же. С. 417.
[16] Там же. С. 446.

нализма. Его не удовлетворяет ни «сухость теории», оторванной от жизни, ни «слепость практики», не освещенной теорией.

В теории познания Козельский более последователен, чем в онтологии. Но погрешности идеалистического характера, хотя и в меньшей степени, имеются и здесь. В «Философических предложениях» можно встретить прямо агностические положения, например, такое: «...человеческий разум внутренней натуры материи испытать не может».[17] На этом основании Козельский отказывается от суждений о боге, строении материи, а также о соотношении между душой и телом.

Подобные же заявления часто встречаются в сочинениях Вольтера и французских материалистов. В традиции они идут от Локка и хорошо раскрывают ограниченность метафизического эмпиризма: источником знаний является чувственный опыт, а в нем, как считалось, дано только единичное. Объяснение генезиса и сущности абстрактных понятий наталкивается тем самым на непреодолимую трудность. Либо надо предположить, что они есть простая сумма ощущений, не содержащая знания общего, либо, если они суть знание общего, допустить их феноменологический источник. Козельский, несмотря на скептицизм, принимает и то и другое. С одной стороны, утверждается единство души и тела, проводится сенсуализм, с другой — душа объявляется существом, односущностным с богом и производным от него. Вследствие этого уму в конечном счете все же доступна «связь генеральных истин», т. е. знание сущности.

Примечательно, что Козельский полемизирует с логиками-схоластами, которые «повыдумывали столь много разных способов умствования», что они никакой практической пользы не имеют, кроме «здорных школьных споров». Для него вообще характерна недоверчивость к преувеличенному значению дедукции и к злоупотреблениям геометрическим методом в философии. Он даже называет «смешными» философские конструкции, создаваемые «для соблюдения строгого порядка в учении» по принципу, «чтоб не поставить где такого слова, которое не определено напереди». Они «останутся навсегда безнужны, беспомощны» вследствие «неупотребительности в простом народе»,[18] а в науке порождают «замешательство», топтание на месте. Свой метод Козельский обозначил так: «...следуя одной натуральной связи науки, а о порядочной лестнице слов отнюдь не забочусь».[19] В «Рассуждениях двух индейцев...» также заявляет, что он не охотник до «ученого порядка и стиля». В качестве составных элементов своего метода Козельский называет наблюдение, опыт и «историческое описание». На математический метод он здесь нападает уже с другой стороны, видя в нем возможный источник идеалистических выводов. Козельский

[17] Там же. С. 417, 453.
[18] Там же. С. 421.
[19] Там же.

принимает математическое обоснование физических наук, но отвергает «математику, налагающую натуре свои законы», ибо «натура никогда не училась математике, а, напротив, математика — у натуры».[20]

Это позднейшее сочинение Козельского во многих отношениях отличается от «Философических предложений» в лучшую сторону, хотя круг обсуждаемых в нем проблем значительно у́же. Здесь нет стремления возвести цельное здание философии со всеми определениями и деталями. Козельский отказывается от реестровой, постатейной формы изложения и использует свободный диалог. С Вольфом и вольфианцами Козельский вступает в прямую полемику по ряду принципиальных вопросов, упрекая их в употреблении «метафизических доводов» там, где они «натуры не знают».

В вопросах социологии, как было уже сказано, Козельский стоит ближе всего к французским просветителям, особенно к Руссо и Гельвецию, и почти совершенно отрывается от социальной метафизики вольфианцев. Влияние последней сказывается в несколько повышенном внимании к проблеме добра и зла и в детальном рассмотрении «добродетелей». По-видимому, здесь и заключен ответ на вопрос: почему раздел этот назван «Философия нравоучительная». В его преамбуле постулируются божественное право и божественный закон, но в тексте к ним автор более не возвращается.

В основание своих построений Козельский ставит теорию естественного права и договорного происхождения государства. Истолкование ее Козельским, несмотря на близость к французскому образцу и некоторые следы вольфианства, обладает оригинальными моментами, хотя бы потому, что заземляется на Россию. Нередко Козельский поднимается до высокой публицистичности, ясно выражая собственную ориентацию в идейной борьбе.

При этом он, как и обычно, право разделяет на естественное и гражданское. Естественное право возникает из жизненных потребностей человеческого организма, обусловленных его биологической природой. Каждый человек должен есть, пить, отдыхать, защищаться, убегать и т. д. Природные потребности неотъемлемы от человека, не зависят от его воли и желаний и потому неизменны. Естественное право не ограничено, а человек абсолютно свободен. Переходя в гражданское состояние, человек «чрез договор с обществом» приобретает статус гражданина, его вольность ограничивается «общественной волей». Помимо вольности общество гарантирует «собственность имения». Гражданское право, таким образом, взаимозависимо с общественным устройством и выражается в гражданских законах. Их назначение — регулировать жизнь общества в соответствии

[20] Там же. С. 576.

с естественным законом, т. е. с учетом природных потребностей людей. Но гражданские законы зависят от людей, они издаются правительствами и очень часто бывают несправедливыми, не обеспечивая удовлетворения естественных потребностей.

В качестве примера закона, не имеющего основания ни в праве, ни в справедливости, Козельский указывает на установление рабства. Он видит в этом произвол некоторой части общества. Козельский впервые выдвигает этот аргумент против крепостного права и первым возражает против выведения из теории естественного права «естественности» сословного разделения общества и крепостной зависимости крестьян, как это делали его предшественники Кантемир и Татищев или современник князь Щербатов. «Мне кажется, — писал Козельский, — что весьма неполезны великие различия состояний человеческих в обществах, а лучше им быть посредственным так, чтоб одни люди не могли презирать и утеснять других, а другие не имели б причины много раболепствовать».[21]

Сословная поляризация развращает обе стороны и нарушает нравственное единство общества.[22] И этот аргумент против крепостничества Козельский выдвигает первым. Позднее его повторят Радищев и Галич. Культурническому самооправданию людей, привыкших «жить за счет чужого поту», которые в своем богатстве видят источник и условие развития наук и художеств, Козельский противопоставляет гуманистический довод: «Лучше обществу быть меньше искусным в довольном и спокойном состоянии, нежели с великим искусством в ежедневной лихорадке, и крепко то держу, что лучше не щадить наук и художеств для людей, нежели людей для наук и художеств».[23] За этими мыслями просматривается диалектика Руссо. Но Козельский писал в России, и пафос его обличений имел конкретный объект. Конечно, помимо критики он не предлагал программы уничтожения крепостничества, ограничиваясь некоторыми несущественными прожектами, да и ожидать многого было бы преждевременным. Козельский сам владел «душами».

Каким образом возможно установить в обществе утраченную справедливость? Как поставить его на фундамент естественных законов? Козельский, как и французские просветители, ссылается на просвещение и воспитание, видя в них универсальное средство для устранения всякого рода пороков и конфликтов в обществе. Провозглашая вслед за Гельвецием, что «пороки народные скрыты в самих законах», он приходит к ло-

---

[21] Там же. С. 534.

[22] Требуют специальной оценки слова Козельского: «...когда кому в одном состоянии прожить будет трудно, тот может вступить в другое». Это буржуазный принцип. Как мыслилось его осуществление в условиях неподвижной социальной структуры крепостничества, сказать трудно.

[23] Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. I. С. 538.

гичному выводу о «слабости законодавцев», которая, в свою очередь, происходит от «непристойного порядка нравоучений прежде бывших философов». Поэтому новая нравоучительная философия и призвана раскрыть глаза людям на их настоящие права, воспитать добродетели и указать путь ко всеобщему благополучию. Все эти рассуждения не выходят за рамки знаменитой формулы: «Мнения правят миром». Правда, Козельский считает, что просвещению народа должно предшествовать «облегчение его трудностей». Но и в этом случае он не в состоянии выйти из заколдованного круга зависимости среды от мнений, и наоборот, мнений от среды.

В совершенствовании общества, таким образом, взаимодействуют факторы различного порядка: нравы, права, законы, знания, отношения людей, сословные различия, государство. Но все в конечном счете определяется идейными мотивами поведения людей, которые в благополучном обществе должны быть подчинены «общей пользе», соотнесенной («соединенной») с «особенною пользой каждого человека». Но как этого достигнуть, если запросы людей беспредельны? Ответ Козельского столь же прост, как и утопичен; он находит его в теории «разумного эгоизма» и частичной уравнительности потребностей. Если каждый из членов хоть в малой доле уступит обществу какое-либо из своих желаний, то он получит нечто большее — люди «без изъятия все почти во всех своих желаниях будут удовольствованы и потому благополучны».[24]

Здесь, как и всюду в теории, Козельский рассуждает об обществе вообще, помимо его конкретных определений, без учета времени и места его существования и уж, конечно, на предельном удалении от понимания его экономических основ. Пожалуй, различия между обществами он видит только в политической области, да и то применительно к форме правления и правительственному режиму. Называя четыре известных формы правления, а именно, демократическую, аристократическую, монархическую и деспотическую, Козельский детально их определяет и, что очень примечательно, кажется, не высказывает своего прямого предпочтения какой-либо из них. Все же, по понятным причинам, монархию он обсуждает более других форм, сопоставляя с деспотией, и находит их разнопорядковыми. Для него важен не совпадающий признак личной власти, а различия юридических оснований. Монархия (подчеркивается специально) опирается на закон, деспотия заключает одну только волю государя. Подобная замаскированная критика русского самодержавия видна в большом перечне размышлений и пожеланий о «созидательных законах» монархии и среди них: оценка людей по достоинствам и заслугам, издание указов «по правильным причинам», ответственность за «приключения»

[24] Там же. С. 526.

отдельных граждан, совещательная коллегиальность в решениях, исключение произвола местных властей и т. д.

Козельский не вносит чего-либо нового в социологическую мысль по сравнению с Гельвецием и Руссо. Но в условиях самодержавно-крепостнической России его идеи имели большое прогрессивное значение, так как способствовали подготовке условий для возникновения более радикальных общественных теорий, которые были прямо направлены на ниспровержение господствовавших порядков.

Глава XI

С. Е. ДЕСНИЦКИЙ

Семен Ефимович Десницкий (ум. 1789), так же как Аничков и Козельский, первоначально получил духовное образование и, так же как они, не удовлетворенный им, поступил сначала в гимназию при Московском университете, а затем в академический университет в Петербурге. В период с 1761 по 1767 г. он обучался в Британии в университете г. Глазго, где слушал лекции Адама Смита и изучил труды Юма. Здесь русский ученый защитил магистерскую и докторскую диссертации, а по возвращении в Россию был назначен профессором права Московского университета. В 1783 г. Десницкий был избран членом Академии наук.

Десницкий — крупный специалист в области права. Он перевел на русский язык и снабдил обширным комментарием «Истолкования английских законов» известного юриста Блэкстона в трех томах и «Наставник земледельческий» Томаса Боудена. Из собственных произведений Десницкого наиболее значительны «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции», «Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов...», «Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежительства», «Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи» и ряд других «Слов» и «Рассуждений».

В перечисленных работах затронут весьма обширный круг вопросов, не только юридических, но также политических, экономических и исторических. В них же содержатся предвосхищающие рассуждения социологического характера.

Исходные теоретические посылки социологии Десницкого глубже и шире, чем у Аничкова и Козельского. Он преодолевает в ряде существенных пунктов узость социологических построений французских просветителей, в том числе Гельвеция и Руссо. Достаточно сказать, что Десницкий по существу отка-

зывается от широко распространенной на Западе и в России теории естественного права и договорного происхождения государственной власти и стремится найти более фундаментальные причины общественного развития. В своих сочинениях русский правовед лишь в самых общих выражениях касается «натуральных» прав человека («защищение тела, имения» и т. п.). Его внимание почти всецело поглощено «приобретенными» правами, регулирующими все взаимоотношения людей в обществе: между правительствами и подданными, между судьей и подсудимым, между родителями и детьми и т. д.

Десницкий, как и многие ученые его времени, считал, что общество, подобно природе, постоянно изменяется, что эти изменения происходят путем восхождения человечества от низших и примитивных форм общежития к более высоким и сложным. Но общество не может быть уподоблено отдельному человеку, переживающему младенчество, возмужалость и старость. Десницкий здесь решительно не согласен с Татищевым. По его мнению, биологические закономерности неприложимы к обществу, которое движется своими путями и имеет иные источники движения. Причиной смены общественных форм жизни или фактором общественного прогресса Десницкий, в отличие от большинства своих предшественников и современников, считал постоянно развивающиеся и совершенствующиеся хозяйственные занятия людей. В зависимости от этого фактора история человечества делится им на четыре больших периода: 1) первобытное состояние народов, живущих ловлею зверей и питающихся плодами, саморождающимися на земле; 2) состояние народов, занимающихся скотоводством или «пастушеством»; 3) период «хлебопашества»; 4) «коммерческое состояние». Именно «по оным четвероякым народов состояниям мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их различные преуспевания в науках и художествах».[1]

Таким образом, оказывается, что самые различные стороны общественной жизни уходят своими корнями в хозяйственную жизнь людей. Правда, «состояние» народа определяет не все, а лишь основные черты общественного устройства: форму власти, степень развития института собственности, вид семейно-брачных отношений и некоторые другие. В развитии тех или иных занятий народа решающую роль могут играть и такие «обстоятельства», как географическая среда и характер соседей. Война отрицательно воздействует на науку, культуру, просвещение и нравы, в то время как мирные отношения с соседями способствуют развитию «рукоделия», «художеств» и «смягчают сердца». Но при всем этом, считал Десницкий, показателем цивилизованности народа все же является уровень его хозяй-

[1] Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. Т. 1. М., 1952. С. 271.

ственного развития и прежде всего то, каким образом добывается «главнейшее пропитание».

Французские просветители и материалисты также стремились положить в основу своей социологии среду, но включали в нее главным образом политическую сторону жизни общества. Десницкий делает решительный шаг вперед и в этом отношении. Понятие «среда» у него значительно определеннее. Он пытается подвести «хозяйственную» базу под политические отношения.

Но тем не менее и взгляды Десницкого, несмотря на оригинальность и некоторые содержавшиеся в них материалистические элементы, хотя и с оттенком натурализма, в целом не выходили за рамки исторического идеализма. Побудительные мотивы деятельности людей, в том числе и хозяйственных занятий, он видел в честолюбии, эгоизме и других «натуральных чувствованиях». Человек — существо биологическое, обладающее физическими и умственными способностями, выделением из мира животных обязан своему разуму. Поэтому общественный прогресс Десницкий объявляет «природным» свойством человека стремиться к более высоким формам жизни. Например, переход от охоты к скотоводству связан с тем, что люди убедились в преимуществах новой формы пропитания, а потому отказались от прежнего образа жизни. Следовательно, не действительные условия материальной жизни, а желания и потребности, выгода и польза — главные силы общественного прогресса. Именно они-то и составляют конечные причины, определяющие лицо общества.

Как правовед Десницкий большое место в своем учении отводит проблеме собственности. Частная собственность, по его мнению, существовала не всегда. Она возникла и претерпела существенные изменения в связи с развитием форм хозяйственной деятельности людей.

На первой стадии, когда люди занимались ловлей зверей, собиранием плодов природы, когда не существовало постоянных жилищ и запасов продуктов питания, «употребление» было «общее всем». Собственность отсутствовала, но было владение. Десницкий подходит к правильной мысли о том, что отсутствие частной собственности у первобытных народов обусловлено низким уровнем производительной деятельности или, как он говорит, «бедственным и жалостным состоянием». Право отчуждать «свою» вещь не может иметь места там, где еще нет избыточного прибавочного продукта и обмена.

«В пастушеском состоянии» накопилось больше имущества, чем на стадии «звероловства». Поэтому и понятие собственности несколько расширилось, но все же было еще далеко от «совершенства». И на этой второй ступени преобладало общее владение.

Только возникновение хлебопашества и оседлого образа

жизни приводит к появлению частной собственности, которая понимается отлично от владения. Сначала в собственность переходят жилища и движимое имущество, а также продукты земледелия, и лишь затем право собственности распространяется на землю. Это последнее Десницкий связывает не с обманом или насилием, как полагали многие, даже прогрессивные деятели в то время, и в их числе Мабли, в известном смысле Руссо и некоторые другие, а опять-таки с хозяйственными обстоятельствами: с затратами, вложенным трудом и т. п.

Но право собственности получает свою законченную форму и полное развитие только в «коммерческом состоянии», под которым Десницкий понимает всю историю цивилизованных народов и прежде всего буржуазный уклад жизни — наподобие того, который он наблюдал в Англии. В этой связи Десницкий ссылается на ремесла, земледелие и особенно торговлю как на главные факторы развития частной собственности. В отличие от Мабли, Морелли, Руссо он, однако, идеализировал право собственности, называя его священным и неприкосновенным, а «коммерческое состояние» считал естественным и нормальным состоянием общества, высшей и наиболее разумной стадией исторического развития.

Десницкий хорошо видел несхожесть буржуазного строя (например, английского) с русским крепостничеством. И нет ничего удивительного в том, что результат сравнения был не в пользу России. Во-первых, капитализм действительно является более высокой фазой общественного развития, по сравнению с феодализмом, и, во-вторых, Десницкий принадлежал к прозападнически ориентированной части русской интеллигенции, воспитанной на идеях буржуазного просвещения и ожидавшей обновления России через ее приобщение к формам западной цивилизации.

Наряду с проблемой собственности в центре буржуазной общественной науки, как известно, стоял также вопрос о государстве, о причинах его возникновения и развития. Восходящая буржуазия в XVII и XVIII вв. стремилась обосновать свое право на свержение феодально-абсолютистских порядков и установление «разумного», с ее точки зрения, политического устройства, опираясь на естественное, природное равенство людей. Так возникла теория естественного права. К этой теории непосредственно примыкала идея общественного договора, которая считалась универсальным объяснением того, как возникла государственная власть. Многое из положений, высказанных буржуазной наукой на Западе, разделял и Десницкий. Но во многих отношениях он пошел дальше и выдвинул принципиально новые идеи по этому сложному и острому политическому вопросу.

Прежде всего для Десницкого неприемлемы сами исходные положения учения об общественном договоре, а именно уста-

новившийся взгляд на человека и разъединение между обществом и государством. Он не считал людей ни злыми, ни добрыми от природы. Первоначально люди могли быть и добрыми, и злыми; они могли прибегать и действительно прибегали к «вероломству». Но это объясняется не их врожденными свойствами, а условиями жизни.

С точки зрения традиционной буржуазной социологии объединение людей в обществе означало, вместе с тем, и создание государственной власти через сознательную, преднамеренную договоренность. Десницкий иначе ставит вопрос и подходит к его решению более строго. Люди с самого начала жили коллективами, имели общее «употребление вещей и обходились без всяких правительств». Даже после объединения в более обширные «общежительства», которые возникли с целью лучшего «пропитания» и отражения общих врагов, некоторое время не было верховной власти. Государственность складывалась постепенно как следствие неравенства.

Десницкий выделяет три вида неравенства: 1) телесное, или физическое, неравенство; 2) неравенство в способностях; 3) имущественное неравенство. В различных исторических условиях они проявлялись по-разному и далеко не одинаково влияли на возникновение властей. Влияние их Десницкий ставит в зависимость от уровня хозяйственного и культурного развития народа.

Первый вид неравенства, основанный на «превосходстве в качествах телесных», имел решающее значение в «непросвещенный век», когда необходимое для жизни приобреталось благодаря физической силе, ловкости, доблести и т. п. Обладающие этими качествами «становились вождями народов». Второй вид неравенства, вытекающий из нравственного и умственного превосходства одних людей перед другими, появился уже на более высокой ступени развития, когда общество делало некоторые успехи «в познании вещей». На первый план начинали выдвигаться люди способные, умные, имеющие житейский опыт, а главное — искусные дипломаты и военачальники. Физическое превосходство утратило прежнюю значимость. Третий вид неравенства — неравенство имущественное — возникало с появлением частной собственности. Теперь уже честь, преимущество и власть переходили к людям, обладающим «богатством» и «изобилием всего». Если в прежние периоды люди искали покровительства у сильных и опытных, становившихся вождями, то с возникновением частной собственности и имущественного неравенства они стали подчиняться богатству, которое открыло все дороги к «достоинству и чинам». Именно богатство явилось причиной превращения вождей и атаманов в действительных повелителей народов. Отсюда и ведет свое начало государственность.

Итак, Десницкий и в вопросе о происхождении государства

меньше всего толкует об идейных мотивах в чистом виде, но постоянно подчеркивает влияние, которое оказывает уровень хозяйственной жизни на характер власти. А это гораздо ближе к истине, чем теория общественного договора. Однако Десницкий не идет далее натурализма, так как и сама хозяйственная жизнь, по его мнению, в конечном счете определяется чисто природными качествами людей. Не поднявшись до понимания человека как социального существа, русский ученый не мог, конечно, преодолеть идеализм в объяснении истории вообще и происхождения государства в частности.

Как дворянский просветитель, Десницкий из всех форм государственного правления считал идеалом для России конституционную монархию с выборным сенатом в составе 600—800 представителей, избираемых на основе имущественного ценза.

Большое место Десницкий отводил вопросу о происхождении семьи. В его время историческая наука почти не располагала достоверными сведениями о том, когда и в связи с чем сложились семейные отношения, и в XVIII в. не было соответствующих исследований. Проблема семьи целиком находилась в ведении религии, согласно учению которой семья ведет свое начало от Адама и Евы и не пережила никаких исторических изменений. Такое положение продолжалось до появления сочинения Бахофена «Материнское право» (1861) и Моргана «Древнее общество» (1877), заложивших основы научного взгляда на историю семьи и брака. Но подлинно научные представления, опирающиеся на материалистическое понимание истории, в этом вопросе ведут начало от работы Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884).

Задолго до этого Десницкий осмелился противопоставить библейскому мифу о семье свой собственный взгляд, опиравшийся на исторические свидетельства. В специальной работе «Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества...» он собрал все имевшиеся тогда факты из сочинений Цезаря, Тацита и других древних авторов, а также использовал Библию в качестве исторического документа. В результате научных изысканий Десницкий высказал ряд глубоких идей, которые в известном смысле предвосхитили позднейшие исследования в этой области.

Прежде всего Десницкий подошел к проблеме семьи исторически. По его мнению, моногамная семья существовала не всегда. «Порядочному супружеству» предшествовали другие формы неупорядоченных брачных связей. Ни один законодатель не был бы в состоянии ввести парный брак, если бы не было к тому серьезных оснований. Эти основания Десницкий, верный исходным принципам своей социологии, видел во все тех же хозяйственных занятиях народов, из которых он стремился вывести право собственности и государство.

«Первоначальное порядочное супружество», соответствую-

щее «нынешнему просвещенному представлению», возникло не ранее, чем общество пережило скотоводческое состояние и осуществило переход к земледелию. На стадии «звероловства» не могло быть постоянной семьи, так как в этот отдаленный период истории, когда все необходимое для продолжения жизни добывалось с большим трудом, женщина «по слабости своего сложения» скорее отягощала мужчину, чем служила ему помощницей. С переходом к «пастушеству» накопились некоторые средства для жизни, и «жены, — писал Десницкий, — при сем начале для хозяйства показались полезными, и сия первая происходящая от них польза была первым введением супружества».[2] Так возникла полигамия.

Десницкий считал, что институт парного брака ведет свое начало от земледельческого состояния и оседлого образа жизни. Именно в это время женщина могла стать и действительно стала лучшим помощником мужчины «по домоводству». Однако моногамная семья достигла совершенства лишь с установлением «высочайшего состояния — коммерческого». Женщина становится наравне с мужчиной, а в некоторых случаях даже превосходит его. Причину такого возвышения «сего низверженного в древности пола» Десницкий видел в росте хозяйственной независимости женщины и в просвещении нравов.

Взгляды Десницкого на происхождение и развитие семьи, таким образом, свободны от каких-либо религиозных влияний. В стремлении связать возникновение семейно-брачных отношений с хозяйственными занятиями несомненно обнаруживаются элементы научного подхода к решению этого вопроса. В этом большая заслуга русского ученого. Но здесь, как и в других вопросах социологии, Десницкий ограничен рамками идеализма, ибо в конечном счете все его рассуждения упираются в те же факторы — польза, выгода и т. п., из которых выводятся собственность и государство.

Во взглядах на происхождение религии Десницкий менее оригинален. Его точка зрения по существу не отличается от положений диссертации Аничкова. Как и последний, Десницкий ссылается на страх и невежество, породившие суеверие, веру в сверхъестественное и т. п. При этом не отрицается ни бог, ни религия. В религии он находит даже моральные основания, которые способствуют сохранению общественного спокойствия и уважению к законам.

---

[2] Там же. С. 261.

Глава XII

А. Н. РАДИЩЕВ

1. ПРОРИЦАТЕЛЬ ВОЛЬНОСТИ

Александр Николаевич Радищев (1749—1802) вошел в историю общественной мысли как решительный противник самодержавно-крепостнического строя. Он первым в России поставил вопрос об уничтожении крепостного права, выдвинул идею народной революции и республиканизма, положив тем самым начало русской революционной, антикрепостнической идеологии. Вместе с тем Радищев был крупным мыслителем-философом, пытавшимся решить наиболее сложные теоретические проблемы своего века.

Для Радищева характерен глубокий интерес к политике, социологии, науке и философии, активное вторжение в вопросы жизни и теории, сочувствие к страданиям народных масс, гражданская ответственность за судьбу родины и смелость борца, открыто провозглашавшего свои убеждения. Политические и научно-философские взгляды Радищева отразили крупнейшие события эпохи и все новое и проблематичное, что она дала в духовной области. Он стремился осмыслить падение феодальных режимов на Западе и ранние признаки загнивания помещичье-крепостнического строя в России. Его можно назвать одним из самых образованных и прозорливых людей того времени. По кругозору и интеллектуальным запросам он превосходил всех своих современников.[1]

Первым этапом в формировании «прорицателя вольности» было время обучения в Лейпцигском университете. В 1766 г. Радищев, состоявший тогда на придворной службе в качестве пажа (в Пажеский корпус принят в 1762 г.), был направлен с группой молодых дворян в Германию. Здесь он не только получил разностороннее образование, но, что еще важнее, на продолжительное время попал в иную среду и стиль жизни. Ему сделались доступны идеи и книги, интересы и впечатления, о которых русская молодежь на родине не имела никакого понятия. Очное знакомство с Западной Европой наталкивало на размышление о вещах, ранее не вызывавших сомнений. В Лейпциге у Радищева и его друзей сложился свободный взгляд на религию, которая утратила в их глазах былую святость. Здесь, вспоминал Радищев, «умалилось в нас почтение к духовной над нами власти», а отправление обрядов превратилось в «по-

[1] Г. В. Плеханов верно заметил, что Радищев принадлежал «к числу немногочисленных русских людей», испытавших влияние освободительного движения XVIII в. «Скажу больше, — писал Плеханов, — он был самым выдающимся между ними» (Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXII. М.; Л., 1925. С. 333).

смеялище».[2] Что существуют «афеисты», было для них открытием.

Но главным итогом лейпцигского периода было знакомство Радищева с сочинениями французских просветителей, среди которых он сам выделяет книгу Гельвеция «Об уме». Эту книгу, писал он, «читали со вниманием, и в оной мыслить научалися».[3] Большое влияние на складывающиеся убеждения Радищева оказал его старший товарищ Ф. В. Ушаков, который серьезно изучал философию, приобщая к ней своих однокашников.

Новый этап идейного развития Радищева начинается 1771 г. Он возвратился в Россию, переполненный желанием жертвовать даже «жизнию для пользы отечества», избрав путь добросовестного и бескорыстного выполнения гражданского долга. Но служба в Сенате, затем в военной прокуратуре, в коммерц-коллегии и в Петербургской таможне, хотя и создала ему репутацию честного администратора, не принесла удовлетворения. Зато перед ним раскрылись механизм бюрократического государства, произвол властей, злоупотребления помещиков и чиновников, бедствия трудового народа. И чем более все это расходилось с принципами просветительной философии, тем сильнее осознавались противоречия русской жизни. К тому же первые годы службы Радищева на родине совпали с Пугачевским восстанием. Громадное впечатление на современников произвели далекие от России революционные события в Америке и Франции. Вместе взятые эти мощные антифеодальные движения доказывали несостоятельность старых режимов и подтверждали теоретические предположения о возможности революционного преобразования общества.

По возвращении на родину Радищев вошел в литературные круги и включился в идейную борьбу 70—80-х годов. Его первыми литературными опытами были переводы иностранных книг, среди которых выделяются сочинения знаменитого французского писателя, республиканца и коммуниста аббата Мабли «Размышление о греческой истории» (1773, изд. Н. И. Новикова). В книге Мабли рассматривались формы правления, сменявшиеся на протяжении истории Древней Греции. Именно здесь Радищев французское dispotisme перевел как самодержавство, tyran и tyrannie как мучитель и мучительство, а в одном из примечаний дал соответствующее определение: «Самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние».[4]

Позднее Радищев выступил с несколькими оригинальными работами, образцами которых по проблематике и жанру могут

---

[2] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. М., 1949. С. 215.
[3] Там же. С. 226.
[4] Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 2. М.; Л., 1941. С. 282.

служить «Письмо к другу, жительствующему в Тобольске» (1782) и «Житие Федора Васильевича Ушакова» (1789), где конкретный сюжет, подсказанный жизнью, раскрывается в острых политических оценках и доводится до глубоких социологических обобщений.[5]

Названные сочинения Радищева дали основание Плеханову сказать, что «главным его интересом был тогда интерес политический».[6] Действительно, Радищев снова и снова в своих сочинениях обращается к вопросу о власти, ее законности вообще и о самовластии в особенности. Разумеется, он рассуждал о них с позиций теории общественного договора, выступая как последователь французских просветителей, но уже это обстоятельство — использование самых передовых идей применительно к объяснению институтов российского строя — определяет его выдающуюся роль в отечественной общественной мысли. Такова одна из сторон его деятельности. Другая состоит в том, что Радищев по мере накопления опыта и социального материала все более высвобождается из тесных рамок абстрактной теории и глубже вторгается в исследование самой жизни. «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790) — «самое замечательное явление русской литературы XVIII века»,[7] завершающее настоящий период его творчества, показывает мыслителя, который в большей части выводов идет не от теории, а от осмысления реальной русской действительности.

В русском общественном движении Радищев примыкал к просветительскому направлению, оппозиционность которого не поднималась до сколько-нибудь четких политических лозунгов, замыкаясь в идеале просвещенной монархии, да и в экономической области рекомендации просветителей были очень скромными. Поэтому они, даже самые радикальные, могут считаться союзниками Радищева лишь до известного предела. Радищев, в отличие от них, не ограничивался критикой отдельных сторон крепостнической системы, не строил планов ее улучшения или смягчения, он отвергал ее целиком. Его не удовлетворяли конституционные иллюзии, он не верил в просвещенного государя и мечтал о республике. Наконец, он был первым и единственным русским писателем XVIII в., открыто высказавшим свое сочувствие революции. Сделав этот решительный шаг вперед, поставивший его выше всех предшественников и современников, Радищев, однако, не преодолел до конца просветительские убеждения, сословные предрассудки,

---

[5] Статья «Письмо к другу, жительствующему в Тобольске» знаменательна в русской публицистике тем, что кладет начало тому историческому взгляду на деятельность Петра I, который получил развитие в трудах революционных демократов.

[6] Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXII. С. 351.

[7] Там же. С. 361.

что и объясняет его непоследовательность в решении политических вопросов.

В трудах Радищева можно выделить три основные политические проблемы. Первая и главная из них — анализ социальных отношений, быта и психологии различных классов, составляющих русское общество. На нем строится критика крепостного права и самодержавия. Вторая — поиск выхода из гибельного, чреватого опасными последствиями положения вещей, и прежде всего путей и средств освобождения крестьян — главной составной части народа. Радищев прямо обращается к проблеме народной революции, считая ее естественным актом в тех случаях, когда социальная несправедливость достигает кульминации, а власть узурпируется тираном. И третья — намеченная почти эскизно, вызывая необходимость реконструкции, — содержит мысли Радищева о будущем обществе, действительно соответствующем потребностям трудящихся.

Критика крепостничества и абсолютизма ведется Радищевым с экономической, политической и моральной точек зрения. Общественный порядок, при котором трудящееся население, обеспечивая все нужды страны, влачит нищенское существование, а дворянство ведет паразитический образ жизни, Радищев считал несправедливым и противоположным требованиям разума. Более того, он указал на его экономическую несостоятельность, имея в виду отсутствие заинтересованности в труде непосредственного производителя. Следуя за просветителями, он исходил из мысли, что благополучие общества зависит от благосостояния подданных. Но если его предшественники облекали эту мысль в принцип «общей пользы», в котором поглощались интересы прежде всего трудящихся, то автору «Путешествия» уже чужд «государственный» подход, напротив, он ясно видит непримиримость интересов помещиков и крестьян, а значит, принцип «общей пользы» — всего лишь идеологическая форма, прикрывающая классовый антагонизм.

В «Путешествии» есть немало мест, свидетельствующих о неверии автора в умиротворяющую тактику оппозиционного дворянства; есть и едкие насмешки над прекраснодушными «попечителями о благе общем». Не укрылся от взора Радищева и фразеологический камуфляж деспотической власти Екатерины II. Он поставил в прямую связь экономическое господство помещиков с характером государства, его законами, дающими неограниченные привилегии одним и отнимающие все права у других. Бесправие трудящегося населения страны он обозначил кратко и выразительно: «крестьянин в законе мертв».

Как исследователь, оперировавший богатым эмпирическим материалом, как политический мыслитель Радищев вступал на верный путь установления структурных связей между явлениями и сторонами общественной жизни, он создавал базу

дальнейших обобщений в плоскости взаимозависимости экономики и политики, власти и классового господства, общества и государства, политики и идеологии. А вместе с этим заметно выветривались многие традиционные формулы. Неотъемлемость естественных и гражданских прав человека, общественный договор, суверенитет народа, государь как «первый гражданин народного общества», просвещенная монархия — становились для него категориями, почти не имеющими к России никакого отношения. Но если все же сам он апеллировал к гуманности, справедливости, опираясь на идеи просветительной социологии, то это свидетельствует всего лишь об отсутствии тогда других форм теоретического обоснования позиции отрицания. Радищев еще нес в себе пережитки наивного правдолюбия, от которых, впрочем, так и не смог освободиться до конца дней.

Преобладание критической стороны во взглядах Радищева объясняется как логикой развития общественного движения на каждом этапе, так и конкретной ситуацией, сложившейся в России конца XVIII в. Известно, что всякое общественное движение начинается с идеологического отрицания старых материальных и духовных форм жизни, затем оно подкрепляется теоретически, когда вскрываются причины несправедливости отжившего, на которые и нацеливается борьба новых сил; и лишь позднее, когда движение достигает определенной степени зрелости, вырабатывается положительная программа, формулирующая искомые цели. Радищев стоял у истоков русского освободительного движения и не располагал политическим опытом предшествующих поколений. Сама эпоха ограничивала возможности его мысли и действий. Дворянская империя процветала, в стране безраздельно господствовали крепостнические отношения, оппозиционные группы были очень слабы, условия для народного восстания отсутствовали, тогда не существовало общественной силы, в расчете на которую можно было бы строить планы радикального преобразования страны. По справедливому замечанию Герцена, в то время в России не было ни общности действий, ни последовательности, ни сплоченности сил, ни организации. Можно добавить, что у Радищева не было даже единомышленников его уровня. Именно поэтому, когда мыслитель пытался решить вопрос о способе действий, он не смог предложить сколько-нибудь последовательной программы.

В «Путешествии» он, обращаясь к дворянству, искал «сочувственников» и «соучастников», уговаривал, убеждал, стыдил и грозил. Мечтая о революционной буре, Радищев сам страшился ее и одновременно взывал к разуму современников, и таил надежду, правда, очень зыбкую, на падение рабства «по манию царя». Так возникло несомненное противоречие между гимном революции в оде «Вольность» и умеренным рефор-

мизмом проекта, изложенного в главе «Хотилов»,[8] согласно которому при сохранении помещичьего землевладения и основ государственного устройства предлагалось «постепенное», а точнее поэтапное, «освобождение земледельцев в России» на условиях передачи в собственность подушного надела и выкупа свободы, т. е. крестьянин должен был выплатить «господину за отпускную известную сумму».[9] Подобное противоречие естественно у дворянина, не порвавшего со своим классом, но выступившего в защиту народа.

Проблема революции поставлена и в «Путешествии», и в оде «Вольность» на историческом материале столетней давности, английская буржуазная революция идеализирована и подогнана под теорию общественного договора, а применительно к России, напротив, отнесена в отдаленное будущее, на столетие, по меньшей мере. «О! если бы рабы, тяжкими узами отягченные,— писал Радищев,— ярясь в отчаянии своем, разбили железом, вольности их препятствующим, главы наши, главы бесчеловечных своих господ и кровью нашей обагрили нивы свои! Что бы тем потеряло государство!.. Не мечта сие, но взор проникает густую завесу времени, от очей наших будущее скрывающую. Я зрю сквозь *целое столетие* (выделено мною.—*А. Г.)*». И еще: «О! горестная участь многих миллионов! Конец твой скрыт еще от взора и внучат моих...».[10]

Тот же мотив звучит в оде «Вольность», заключительные строфы которой (45—54) посвящены России.[11] Радищев с горечью признает:

---

[8] Определение «хотиловского» проекта как умеренного условно, и возникает оно в сопоставлении с предложенным идеалом Радищева. Понятно, что осуществление этого проекта тогда было бы достижением, превышающим всякую мыслимую вероятность, так что даже его умеренность равнозначна утопичности.

[9] Вот этот план. «Первое положение»: «Уничтожается прежде всего» домашнее рабство, что означает запрещение использования дворовых крепостных «для услуг или работы» по дому. «Второе положение»: «Удел в земле, ими обрабатываемый, должны они иметь собственностью»; «Дозволить крестьянину приобретать недвижимое имение, то есть покупать землю»; «Восстановить земледельца в звании гражданина»; учредить крестьянский суд (крестьянину «судиму быть ему равными»), в суды «выбирать из помещичьих крестьян» (значит таковые все-таки еще сохраняются?); «За сим следует совершенное уничтожение рабства». (Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 131—132.)

[10] Там же. С. 177, 187.

[11] Нельзя не отметить, что когда Радищев переходит к теме о родине («Отечество мое драгое»), он помимо прочего определяет роль России в будущем мире: «В окрестность ты даешь закон». Это важно запомнить потому, что подобные мысли позднее выскажут Пушкин, Чаадаев и Герцен. Свою собственную роль Радищев также оценивал очень точно: «...хладный прах мой осенится величеством, что днесь я пел». И далее эпитафия «На гроб мой обветшалый»:

Под игом власти, сей, рожденный,
Нося оковы позлащенны,
Нам вольность первый прорицал.

Но не приспе еще година,
Не совершилися судьбы;
Вдали, вдали еще кончина,
Когда иссякнут все беды![12]

Все это говорит за то, что Радищев довольно реалистически оценивал сложившуюся обстановку. Тогда, по словам Плеханова, понимали многие, что «народ издержал тот запас энергии, который был у него прежде, и надолго стал неспособным к действительному протесту».[13] Радищев также не думал о близкой революции, поэтому было бы еще большей ошибкой искать у него призыв к ней в качестве непосредственного обращения к народу.

Радищев понимал идею революции в общей социологической форме, исходя не из определенной расстановки классовых сил и общественных возможностей своего времени, а декларируя ее как право на восстановление вольности, в том числе и революционным путем. Революция у Радищева еще не приобрела значения политической категории, которая имеет классовое содержание и предполагает сколько-нибудь конкретную постановку тактических задач. К тому же он имел в виду не собственно крестьянскую революцию, а возмущение всего народа, восстанавливающего свой суверенитет. Так думали все просветители, которые хотели «освободить все человечество, а не какой-либо определенный общественный класс».[14]

Несомненно, Французская буржуазная революция подействовала на Радищева воодушевляюще. Но фактом остается и то, что он не понял ее до конца и не все принял. В частности, о якобинской диктатуре и Робеспьере он говорил не иначе, как только в сравнении с «лютостью» римского тирана Суллы.[15] А в «Путешествии», явно намекая на пугачевщину, Радищев писал о «пагубе зверства», об «опасности» и «гибели», которые принесет первый льстец или любитель человечества, возникши на пробуждение несчастных», и делал вывод: «Таковы суть братия наши, в узах нами содержимые».[16] Абстрактное понимание революции мыслителем не выдерживало столкновения с действительно революционными событиями, неизбежно вызывающими ожесточенные и кровавые классовые битвы.

Социальный идеал Радищева едва очерчен. По-видимому, он сдерживал себя в предположениях, отнесенных в слишком отдаленное будущее. Он не верил даже в скорую возможность «хотиловского» проекта и не ошибался. Семьдесят лет, почти два поколения отделяли его от реформы 1861 г., которая в некоторых пунктах была умереннее его самых минимальных, но

---

[12] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 437.
[13] Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXI. С. 295.
[14] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 18.
[15] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 461.
[16] Там же. С. 129—130.

уже тогда казавшихся неотложными, рекомендаций. Несмотря на это, Радищев пытался нащупать пути общественного прогресса, но конструировал будущее не столько из настоящего, которое не раскрыло еще своих тенденций, сколько искал его в прошедших формах общественной жизни. Такой была по преимуществу общая участь утопических систем его времени.

Общество, в котором будут жить его потомки, Радищев представлял как свободный и справедливый союз равных, незнающих деспотизма и эксплуатации людей. Вслед за Мабли Радищев закон равенства выводил из природы, а в общественной структуре за исходное принимал политическую организацию, форму власти главным образом. О республике, как лучшей или даже единственно соответствующей новому обществу организации управления, он писал в «Путешествии» (глава «Новгород»), где его симпатии отданы средневековому, идеализированному, конечно, вечевому народоправству.

Народ изображается Радищевым субъектом и объектом власти: «Обща власть в народе», или точнее:

Во власти всех свою зрю долю;
Свою творю, творя всех волю.[17]

Политическая свобода, равенство прав в отношении государства, по мнению Радищева, распространяются и на духовную жизнь:

Тому внимаю, что понятно;
Вещаю то, что мыслю я.[18]

Из правового равенства выводится весь экономический строй будущего общества, который, в свою очередь, материально гарантирует социальную устойчивость. Первое, что должно обеспечить благополучие и достаток сограждан, — исключение эксплуатации и паразитического потребления и, разумеется, налогов, податей и прочих поборов; второе — свободный труд, труд на себя. Заинтересованности в труде производителя Радищев придавал значение важнейшего фактора общественного спокойствия, но ее основой считал мелкую частную собственность. Только при этом условии

Бесслезно поле вмиг тучнеет;
Себе всяк сеет, себе жнет.[19]

«Плод сугубый» — вот что воспевает Радищев в гимне свободному труду в стихах оды «Вольность». Буржуазное право частной собственности обосновывается и в «Проекте Гражданского уложения» (1801): «...всякий принадлежащий обществу может собственность приобретать сам или через другого по той единственной причине, что он к обществу принадлежит

[17] Там же. С. 422.
[18] Там же. С. 421.
[19] Там же. С. 430.

и есть его член».[20] Еще важнее следующие слова: «Собственность — один из предметов, который человек имел в виду, вступая в общество; собственность посредством оного такая гражданина принадлежность, что умалить права его на оную было бы истинное нарушение начального общественного договора».[21]

В качестве средства, обеспечивающего сохранение имущественного равенства, не допускающего крайней поляризации, Радищев, как и Мабли, предполагал специальные законодательные установления, дающие равное право приобретать, охраняющие собственность и уважение к ней и регулирующие «равенство в имуществах» в границах разумных потребностей. Конечно, уравнительные наклонности Радищева мотивированы прежде всего необходимостью уничтожить феодальную собственность и все связанное с ней неравенство и бедствия народа. Но он не понимал еще противоречия между идеей частной трудовой собственности и идеей равенства. Первым осознал эту проблему Пестель, который нашел решение альтернативы в сочетании принципа частной собственности и общественного фонда земель, остающихся всегда в распоряжении местного самоуправления и перераспределяемых в целях недопущения пауперизации мелкого собственника. На этот оригинальнейший выход Пестеля натолкнула русская сельская община.

Радищев знал общину и понимал ее роль в жизни и хозяйственном быте крепостных. В «Описании Петербургской губернии» заключительный параграф «Годовой раздел земли у крестьян» содержит одну, но чрезвычайно важную фразу: «Кто бы мог только помыслить в наше время, что в России совершается то, что искали в древности наилучшие законодатели, о чем новейшие не помышляют, от чего зависит та отменная любовь к своему жилищу российского земледельца».[22] Радищев указывает на передел земли, т. е. на главную черту, заложенную в экономических отношениях общинного землепользования, и на то, что община — механизм сохранения равенства. А именно равенство заботило его более всего. В одной из неопубликованных заметок Радищева говорится: «NB. Хотя крестьяне с владеемой ими земли платят, но и земля у них неравная добротою. А дабы всем иметь равной участок в доброй земле, они ее поделяют, что весьма худо для земледелия, но хорошо для равенства».[23]

Таким образом очевидно, что проблема общины в идеологии русского освободительного движения ведет начало от Радищева, но он принадлежал к тому направлению мыслителей, которые в особенностях русских аграрных отношений не

---

[20] Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 3. М.; Л., 1952. С. 204.

[21] Там же. С. 216.

[22] Там же. С. 132.

[23] Цит. по: История русской экономической мысли: В 3 т./Отв. ред. А. И. Пашков. Т. 1, ч. I. М., 1955. С. 643—644.

находили никакого перспективного значения. Иное дело Пестель. Он был современником утверждения буржуазного общества на Западе и распада третьего сословия и в отличие от Радищева глубоко понимал сущность буржуазной собственности и все ее последствия для трудового народа. Пестель, опираясь на общину, сделал первый шаг в направлении к социализму.

В своих трудах Радищев сформулировал основополагающие идеи для всего русского освободительного движения: уничтожение крепостного права и самодержавия, принципиальное признание революционной ломки деспотического режима, справедливое распределение общественных богатств, устранение всякой эксплуатации вообще, достижение нового свободного общества. Именно поэтому он стал родоначальником революционной освободительной идеологии. Но русское освободительное движение на каждом этапе своеобразно оформляло общие задачи и решало их применительно к условиям эпохи. Радищев явился связующим звеном в переходе от дворянского просвещения к дворянской революционности. По своему конкретному содержанию творчество Радищева принадлежит к первому этапу освободительного движения. Он создал идейно-теоретические предпосылки декабризма.

2. Ф. В. УШАКОВ И А. Н. РАДИЩЕВ

Федора Васильевича Ушакова (1747—1770) Г. В. Плеханов назвал «центральной фигурой между русскими студентами в Лейпциге». «Все, что мы знаем о нем, дает основание думать, что он отличался выдающимися умственными способностями, ненасытной любознательностью и большой силой характера».[24]

Накануне отъезда в Лейпциг Ушакову исполнилось 19 лет, а он уже состоял на службе секретарем тайного советника Г. Н. Теплова и имел высокий для молодого человека чин. Однако образование, полученное в Сухопутном кадетском корпусе, он считал недостаточным. Ушаков сам добился включения в группу студентов, пожертвовав многообещающей карьерой ради приобретения более основательных знаний. В Лейпциге, как рассказывает Радищев, старшинство Ушакова сразу было признано всеми товарищами: он превосходил их опытностью «в делах житейских», знаниями, трудолюбием и в конфликте с «путеводителем» Бокумом — царским надзирателем русских студентов — проявил смелость и решительность. Привлекала студентов в Ушакове также его «твердость мыслей и вольное оных изречение». Умер Ушаков в Лейпциге за год до окончания курса.

---

[24] Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXII. С. 343, 335.

Ушаков по своим взглядам был близок к французскому материализму и атеизму. Недаром Радищев отметил, что он, «нисходя во гроб, за оным ничего не видит».[25] Бумаги, которые вручил ему умирающий Ушаков, в том числе «Письма» о книге Гельвеция «Об уме», Радищев перевел на русский язык и опубликовал в качестве приложения к мемуарному очерку «Житие Федора Васильевича Ушакова», а немного позднее сам обратился к философским вопросам, волновавшим «вождя его юности». Но дело состоит не столько в прямой идейной связи между Ушаковым и Радищевым, сколько в том, что вопросы, над которыми они размышляли, назревали тогда в науке и философии. Они наметились у Аничкова и Козельского, а еще раньше у Кантемира. В полном объеме и, конечно, на более высоком уровне они составили содержание полемики Дидро и Гельвеция.

«Письма» написаны Ушаковым с позиций материалистического сенсуализма. В них он опирается на идеи Гельвеция и вместе с тем критикует их. Ушаков поставил перед собой скромную задачу воспроизвести «цепь мыслей сочинителя», освобожденную от подробностей, чтобы облегчить чтение книги «Об уме» для «начинающих». Он признает, что это «предприятие весьма трудное» и поясняет: «тем паче, что не всегда я с автором одного мнения».[26] По жанру «Письма» Ушакова являются своего рода рефератом, где излагаются основы гносеологии французского материализма и выделяется ее главное затруднение, которое русский автор считает «нерешенной» задачей. Как соотносится в познании чувственное и логическое, или еще шире: телесное и духовное? Можно ли процесс чувствования, мысли и познания вообще представить как только телесную деятельность или, напротив, она суть чисто духовная? А если познание складывается из той и другой, то каковы их субстанциональные основы («существо») и границы каждой из них? А если телесное и духовное проникают друг друга, то каким образом?

Ушаков не считает возможным свести «познавательную силу» к действию исключительно вещественного, потому что вещественное делимо, а чувствующее начало нельзя представить как «треть и четверть чувствования». Здесь приводится уже известный аргумент бессмертия души: душа бесконечна, потому что нераздельна, но Ушаковым он используется в другом аспекте. К бессмертию души он равнодушен, точнее, просто не принимает. Ему в данном случае важно подчеркнуть связность, цельность, если угодно, специфичность духовного, как особого «существа» в сопоставлении с вещественным. В мире наличествует вещественное и духовное, «ибо другие роды нам неизвестны».

---

[25] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 233.
[26] Там же. С. 25.

А это значит, что в процессе познания «в каждом ударении чувств две вещи различать надлежит: телесную, или ударение в мозге; духовную, или понятие в душе оттого рождающееся».[27] При этом Ушаков указывает на то — и в этом он видит главную проблему,— что мозг мыслит и независимо от непосредственного чувственного восприятия. Более того, когда «разум напряженно рассматривает некоторые предметы», оперируя понятиями, он не реагирует на другие «непрестанные ударения» («душа оному не внимает»). Ушаков не находит объяснения этой способности разума ни у Локка, ни у Гельвеция, да его и не было во всей механистической гносеологии, где теория абстракции, если можно ее так называть, строилась на комбинации чувственных блоков разной степени общности, будучи их простым суммированием. Попытку Гельвеция гилозоистически толковать источник и сущность абстракции Ушаков не принимает по следующему мотиву. Предположение, что тела, минуя чувства, как-то побуждают мыслить потому, что «имеют еще некоторые свойства неизвестные, как то свойство чувствовать»,[28] должно привести к неосновательному отождествлению силы чувствования (как все же духовной) с другими силами вещества, что означает путаницу в самой постановке вопроса, исходящей из несовпадения вещественного и духовного.

В этой связи монаду (атом) Ушаков также не принимает как носителя духовного начала. Он пишет: «Говорят: в природе нет опричь единственностей; но каковы они? Единственностию мы назовем камень или сложением единственностей? Чувствительное ли он вещество или содержит столько оных, сколько в нем песчинок? Если каждая начальная порошинка (атом) есть вещество чувственное, то как вообразить сие тесное сообщение, от которого один чувствует себя в другом и столь совершенно, что оба суть один? Части чувствующие суть протяженны, но существо чувственное неразделимо, одно всецело, или же ничто. Сим непреоборимые трудности с предыдущими причинами совокупно утверждают меня во мнении, что, познав вещественность протяженною и разделимою, надлежит удостовериться, что она чувствовать не может, ибо, утверждая противное, станешь присвоять одному существу свойства, одно другое исключающее».[29]

Из приведенной выписки следует, что на путях сенсуалистического эмпиризма и механистического понимания вещества, его свойств, Ушаков не находит искомого решения и делает вывод: вещественность, какой ее тогда представляли, «чувствовать не может», а выполняет лишь передаточную функцию

---

[27] Там же. С. 253.
[28] Там же.
[29] Там же. С. 255.

«ударений». Вывод этот ведет за пределы материализма, однако понятно, что третьего тогда не было: либо механистический сенсуализм, либо идеализм.

Далее Ушаков полемизирует с Гельвецием по вопросу о сущности и источнике памяти, абстракции в конечном счете. Утверждение последнего о том, что «вспоминать есть чувствовать» для Ушакова «не кажется убедительным», так как мозг вспоминает, будучи «удаленным от внешнего предмета». Но что тогда «действует на мои органы»? Очевидно, что воспоминание «разнствует» от непосредственного чувственного восприятия, «от понятия, возбуждаемого предстоящим предметом».[30]

И снова неразрешенное сомнение: «Понимаю я довольно ясно, что понятия, памятью произведенные, суть таковы же, как и настоящие: но сие относится к душе»,[31] они есть «собственные действия души». Здесь Ушаков склоняется к феноменологизму, но в то же время, чтобы скрыть его, идет в сторону агностицизма: «Признаться надлежит, что истинный источник памяти от нас скрыт».[32]

Наконец, в письме пятом Ушаков обращается к логике.

Слова (понятия) представляют образы внешних предметов, их «отношений одного к другому и отношения их к нам».[33] Суждение есть отношение понятий. И если понятие, прослеживает он ход мысли Гельвеция, есть чувство, то и суждение — тоже чувствование, только более усложненное, «следовательно, все действия разума есть чувствования». Но, во-первых, существуют понятия уравнительные (большой, меньший), числительные (один, два), отвлеченные (добродетель, красота), которые возникают путем сопоставления по крайней мере двух чувствований, для чего нужна еще какая-то способность души, более высокая, чем чувства. Значит, все чувства соотнесены с нею и не могут определяться только как отражательные (пассивный материал) по содержанию. В противном случае следует предположить, что душа обладает одними единичными понятиями, «и тогда чего удивляться, если доводам идеалистов мы опричь брани ничего противопоставить не можем».[34] И во-вторых, еще одно возражение: «...если бы суждение об отношениях было простое чувствование и происходило бы единственно от предмета, то суждения мои никогда не были бы можны»,[35] ибо чувство однозначно, принудительно и адекватно. Объяснение заблуждений в мысли страстями Ушакова не удовлетворяет. Однако на этом «Письма» обрываются.

---

[30] Там же. С. 256.
[31] Там же. С. 257.
[32] Там же.
[33] Там же.
[34] Там же. С. 240.
[35] Там же. С. 290.

«Письма» Ушакова — интереснейший документ эпохи. Он свидетельствует о том, что молодая русская интеллигенция, следуя французской моде, увлекаясь идеями просветительной философии, уже вырабатывала критическое отношение к ним, выражала неудовлетворенность в упрощении сложных философем и активно искала научные решения.

Среди несколько категоричных суждений Плеханова (например, «Ушаков вовсе не был материалистом») есть, однако, совершенно справедливые слова о том, что через Ушакова мы узнаем воззрения Радищева. Справедлив и общий вывод Плеханова: в радищевском сочинении «„О человеке и его смертности и бессмертии" повторяются почти все те же философские доводы, с какими Ушаков еще в Лейпциге выступал против материалистического сенсуализма Гельвеция».[36] Плеханов, правда, считал возражения Ушакова «совсем не оригинальными», взятыми «у разных немецких философов, всегда отличавшихся гораздо более сильной склонностью к компромиссу со старыми воззрениями на мир, нежели французские».[37] Но в таком случае возникает вопрос: как объяснить критику Гельвеция со стороны бескомпромиссного Дидро в работе «Систематическое опровержение книги Гельвеция „О человеке"» (1773), которую Ушаков знать не мог? Однако доводы Дидро однопорядковы с сомнениями русского студента. Дидро, как известно, в рассмотрении проблемы эмпирического и рационального существенно приближался к диалектическому пониманию. В отличие от Локка и Гельвеция, он видел, что указание на простую последовательность от ощущения к абстракции не содержит решения вопроса, потому что абстрактное есть синтезированное единичное, что эмпирическому предшествует «какая-нибудь теоретическая идея»,[38] гипотеза, например, и опыт не только начинает познание, но и проверяет его. Необходимо, считал Дидро, разумом приходить на помощь чувствам, пользоваться природой и подниматься до обобщений, постигая сущность и скрытые причины явлений. В противном случае, нам будет доступна лишь их поверхность.

Ушаков, разумеется, мог знать немецких авторов, а Радищев уже прямо на них ссылался, и все же сомнения в полной истине идей Гельвеция у того и другого были прежде всего результатом самостоятельного осмысления существовавших гносеологических концепций, совпав с общей тенденцией научно-философского развития XVIII в. Механистический материализм достиг полосы кризиса. Наступило время диалектического пересмотра всей системы гносеологии. Философия ждала Канта.

---

[36] Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXII. С. 345.
[37] Там же.
[38] Дидро Д. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1981. С. 206.

3. МЕЖДУ ГЕЛЬВЕЦИЕМ И КАНТОМ

Философские проблемы, которым Радищев посвятил свои размышления, составляли центральный узел борьбы материализма и идеализма конца XVIII в., главную тему, обсуждавшуюся мыслителями всех направлений. Приняв участие в полемике философских школ, Радищев если и не пришел к положительным решениям, то по-новому поставил ряд проблем, предельно обострив позиции, к которым постоянно возвращалась последующая философская мысль.

Из Лейпцига Радищев приехал сторонником просветительной философии, с большой долей материализма. В России, судя по работам 70—80-х годов, в его сознании окрепли неверие в христианского бога и тем более антиклерикальные убеждения. Церковь он поставил на место одной из главных опор деспотизма и несправедливости. Но бог как создатель и перводвигатель мира оставлен был при своих правах. Это был традиционный деизм большинства материалистов и рационалистов XVIII в. Однако о какой-либо законченной форме мировоззрения Радищева говорить трудно: он находился в состоянии идейных исканий.

Известно, что в 70-х годах он несколько раз посетил масонскую ложу «Урания». И хотя масоном не стал — его оттолкнул мистицизм, — все же попытка личного ознакомления с учением и обрядами русских розенкрейцеров была, вероятно, своего рода идейной разведкой в стремлении к общению, в надежде встретить «сочувственников» по мысли. Еще более сложным для него был период духовного кризиса, вызванного арестом, нравственными, а может быть, и физическими пытками, и ожиданием исполнения смертного приговора за публикацию «Путешествия из Петербурга в Москву». Так родился «Филарет Милостивый» («Положив непреоборимую преграду»), написанный в крепости в минуты благочестивого самоутешения и горького покаяния.[39] В этой связи становится понятным и сообщение сына Радищева о том, что в Москве по пути в ссылку автор «Путешествия» бил поклоны перед иконой Иверской богоматери.

После потрясений царского судилища Радищев очнулся не

---

[39] «Непреоборимая преграда» — разлука с родными и близкими.

Философское содержание «Филарета Милостивого», повести его жизни, вложенной в каркас сюжета из «Четьи-Миней», очень важно для понимания исходного момента «илимского» хода мыслей Радищева. Вещи двояки: телесные — делимые на части, ибо они сложны (сложены из элементов.— *А. Г.*), и духовные, в частности мысль, которая является несложной. «А поелику душа есть несложна, то и не разделима, не может разрушиться, не умрет. Познай, о, человек, твое величество, ты сопричастен божеству; если тело твое разрушится; то мысль твоя вечна и душа бессмертна» (Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 1. М.; Л., 1938. С. 403).

сразу. Пожалуй, только в Тобольске, когда пережитый ужас остался далеко позади, он почувствовал новый прилив сил:

Ты хочешь знать: кто я? Что я? Куда я еду? —
Я тот же, что и был и буду весь мой век:
Не скот, не дерево, не раб, но человек!
Дорогу проложить, где не бывало следу,
Для борзых смельчаков и в прозе и стихах,
Чувствительным сердцам и истине я в страх
В острог Илимский еду.[40]

Все же следы духовной драмы давали о себе знать и позже. Так, центральная проблема книги «О человеке, о его смертности и бессмертии» вряд ли может быть объяснена без учета трагических событий жизни автора. Через все названное сочинение проходит психологически окрашенная вера в бессмертие души.[41] Однако, конечно, его содержание и философские искания Радищева нельзя сводить к психологии; они имеют глубокие гносеологические корни, лежащие в противоречиях и незрелости философии и науки того времени.

Книга, над которой Радищев начал работать по прибытию в Илимск, написана на основе обширного научного и философского материала. В нем нашли отражение все значительные открытия и точки зрения, выдвинутые тогда философами и учеными многих отраслей знания. В различной связи Радищев упомянул свыше сорока имен мыслителей и ученых, с трудами которых в какой-либо степени был знаком. Среди них Аристотель, Платон, Пифагор, Декарт, Монтескье, Руссо, Пристли, Гельвеций, Робине, Ламетри, Боннэ, Лейбниц, Вольф, Гердер, Эйлер, Ньютон, Локк, Левенгук, Линней, Гершель, Галлер, Ломоносов, Кулибин и др. Видно, что Радищев довольно свободно ориентировался в естествознании, философии, истории, общественных науках. При этом нужно иметь в виду, что многое он воспроизводил на память, не имея в Илимске самых необходимых книг.

Трактат «О человеке» уникален в мировой философской литературе. Он очень богат по идейному содержанию — это целая энциклопедия философских понятий эпохи — и очень сложен в анализе логики, а главное, конечных выводов автора.[42] К тому же он написан довольно тяжелым, архаичным язы-

---

[40] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 487—488.

[41] И. К. Луппол в своих «Историко-философских этюдах» в главе «Трагедия русского материализма», посвященной Радищеву, дает именно «психологическую» интерпретацию колебаний мыслителя (см.: Луппол И. К. Историко-философские этюды. М.; Л., 1935).— Книга стала известна авторам, как, вероятно, и всем историкам послевоенного поколения, только в начале 60-х годов, после того как их концепция философии Радищева сложилась и была опубликована.

[42] По жанру книга Радищева совсем непохожа на трактат, но так сложилось, и менять это обозначение не имеет смысла.

Среди сотен исследований трактата, в том числе советских авторов, невозможно назвать хотя бы двух совпадающих в оценках. Трактат не заклю-

ком. Сочинение состоит из четырех книг, которые пронизаны одной мыслью и подчинены решению одного главного вопроса — сущности человеческой души, или в понятиях современной философии — природы сознания и механизма познания. Все остальное составляет в нем посылки, аргументы, связи, сопоставления, доказательства, одним словом, инструментарий исследования и логики.

Исходная постановка проблемы такова: ссылка и разлука с родными и друзьями побудили, писал Радищев, «обратить мысль мою на будущее состояние моего существа, на то состояние человека, когда разрушится его состав, прервется жизнь и чувствование, словом, на то состояние, в котором человек находиться будет, или может находиться по смерти».[43] Если возможно доказать, что до рождения человека души не было, или, что душа возникает вместе с развитием и совершенствованием тела, что деятельность души имеет в основе функции телесных органов, то, следовательно, со смертью тела, «когда разрушится его состав», исчезнет и душа. Радищев прослеживает развитие человека и показывает, что становление его умственных сил связано с возмужанием всего организма. Сознание возникает и развивается на основе телесного органа — мозга, нервной системы и чувственных каналов. Но вопрос о формировании сознания имеет и другую сторону: под действием каких сил складывается мыслительная способность? Радищев рассматривает человека как «существо подражающее», т. е. воспринимающее воздействия внешней среды. Из сопоставления человека с животным миром он выводит сходство с низшими существами, но подчеркивает главным образом отличия, ссылаясь на вертикальное положение («возниченную походку»), на руку, мышление и речь, что в совокупности характеризует человека как совершеннейшее произведение природы. Более усложненной по степени и качеству является его познавательная способность. Строго и логично Радищев устанавливает человека на определенное место во всеобщей постепенности природы, подчиненной естественному ходу вещей.[44]

чает неразрешимой загадки. Виной всему субъективизм исследователей, простор для которого открывает противоречивость позиции Радищева. Но ее-то и хотят снять в ту или другую сторону. Из известных опытов анализа философии Радищева лучшей представляется работа И. М. Рогова (см.: Рогов И. М. Трактат «О человеке, его смертности и бессмертии» и философская позиция Радищева//Вестн. Ленингр. ун-та. 1958. № 17. Сер. экономика, философия, право. Вып. 3). Он первым атрибутировал по источнику «монолог материалиста», прямо заимствованный текст из Д. Пристли, а также документировал факт посещения Радищевым ложи «Урания» (см.: Рогов И. М. К вопросу о «масонстве» А. Н. Радищева//Вестн. Ленингр. ун-та. 1958. № 20. Сер. история, язык и литература. Вып. 4).

[43] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 273.

[44] Приведенное здесь конспективное изложение антропологического очерка Радищева не дает полного представления о его весьма высоком научном уровне, однако является достаточным для прослеживания логики трактата.

Придя к предварительному выводу о том, что человек мыслит при помощи материального органа, качества которого развернулись вследствие внутреннего возмужания и внешнего влияния окружающих вещей, Радищев далее (уже во второй книге) обращается к проблеме материи, чтобы доказать, что материя в своих высших формах способна мыслить. Среди общих свойств материи им названы: непроницательность, протяженность, образ, разделимость, твердость, бездействие (инерция.— *Авт.*), движение; к частным отнесены: жизнь, чувствование и мысль. Последнее не заключает в себе ничего таинственного, а представляет собой способ существования и проявления особым образом «сложенной» материи. Когда же данный состав вещества распадается на свои составные элементы или стихии, разрушается и «мысленный» орган, исчезает душа. Душа смертна. Этот вывод Радищев подкрепляет «монологом материалиста» — длинной выпиской из сочинения Д. Пристли.

Казалось бы, поставленную Радищевым проблему следует признать уже решенной, причем решенной с позиций материалистического взгляда на соотношение души и тела. Однако автор заявляет, что, как бы ни верны были доказательства, он все же последует мнению, «утешение вливающему в душу скорбящую».[45] Обращаясь к Пристли, он пишет: «...ты ограбляешь его (человека.— *Авт.*) надеяния возродиться на радости и на воздаяние добродетели; ты лишаешь его будущия жизни... Или не ведаешь, что может отчаяние человека, лишенного семейства, друзей и всякие утехи».[46] Иными словами, научно обоснованный вывод о смертности души психологически не удовлетворял Радищева.[47] Правда, ввиду неотразимости приведенных в первых двух книгах материалистических аргументов эту эмоциональную реакцию Радищева можно было бы принимать в расчет лишь с известным ограничением, если бы поиски окончательного ответа здесь завершились и если бы колебания исчерпывались в личном душевном разладе автора.

«Теперь,— писал Радищев, начиная третью книгу,— возвратимся паки по протекшему пути и соберем все, что найти можем, на подкрепление противного мнения и постараемся восстановить человечество в ту истинную лучезарность, для коей оно кажется быть создано».[48] Здесь он обращается к таким философским вопросам, которые прежде опускал как побочные или не укладывающиеся в логику доказательств двух первых книг. К уже решенным проблемам мыслитель подходит теперь с другой стороны (ставя перед собой своего рода задачу audatur et

---

[45] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 314.

[46] Там же. С. 343.

[47] «*Что именно побуждает* Радищева *верить в бессмертие. Не рассудок.* сердце, потребность в *самоутешении.* Очень важно». (Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXII. С. 363.)

[48] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 344.

altera pars) и на основе формально-логических выкладок получает соответственно диаметрально противоположные выводы.

По большей части исходный материал и аргументация третьей и четвертой книг заимствуются из вольфианской физики и гносеологии, из сочинений Х. Вольфа, Гердера, Мендельсона. Радищевым уже доказано, что «душа во всех своих переменах следует телу», что «смерть или окончание жизни равно касается того и другого».[49] Ему известно было также, что природа ничего не уничтожает. Материя тела не исчезает, она лишь изменяет свое состояние. Мысль как сила материи не может исчезнуть по естественному закону сохранения. Материальный орган мысли, разрушаясь, распадается на части, душа же — существо неразделимое, по частям не действующее, следовательно, она «не разрушается, не исчезнет... существовать будет во веки».[50] Жизнь природы подобна «лестнице веществ», на верхней ступеньке которой стоит человек, его мышление. «Ужели сия удивления достойная постепенность, дошед до него, прерывается, останавливается, ничтожествует? Невозможно!»[51]

Таковы доводы в пользу бессмертия души первого рода. Их Радищев называет метафизическими, умозрительными и признает недостаточно убедительными. В них, по его суждению, недостает «очевидности», т. е. экспериментально-фактической обоснованности. Но почему же, тем не менее, они принимаются им во внимание? Радищев, опиравшийся на гносеологию метафизического материализма, не располагал надежными средствами их опровержения. Он механистически подходил к принципу сохранения, уподобляя сознание другим силам природы, например магнитной или двигательной. Кроме того, науке XVIII в. неведом был закон превращения сил (энергии); вещество и сила разрывались. И наконец, Радищев запутался в проблеме единичного и общего, индивидуального сознания человека и сознания вообще как «свойства искусно сложенного тела». Ему казалось, что признание уничтожения души отдельного существа равнозначно «ничтожеству» природы, допущению исчезновения сознания вообще. Таким образом, уже по поводу доводов первого рода можно сказать, что дело состояло не

---

[49] Там же. С. 349.

[50] Там же. С. 351. — «Возражения Рад[ищева] материалисту, начинающиеся в третьей книге, ничего не опровергают, они построены на простом petitio principi ... тут предполагается, что душа есть отдельная от тела субстанция, а между тем именно это и опровергал материалист, а поэтому это и должен был доказать Радищев» (Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXII. С. 363). — Г. В. Плеханов еще дважды указал на логическую ошибку petitio principi. И действительно, для доказательства бессмертия души Радищев должен был, во-первых, опровергнуть доводы первых двух книг и, во-вторых, дать столь же обоснованные посылки для противоположных выводов.

[51] Там же. С. 362.

только в душевном состоянии Радищева или заимствовании им идей вольфианцев, а в метафизической ограниченности его мировоззрения.

Сознавая шаткость и неполноту «умственных» соображений в пользу бессмертия души, Радищев выдвигает следующую за ними группу «чувственных», жизненно-практических доводов второго рода. Их десять. Он ссылается на творческую способность души, на внимание, сон и сновидения, бред, психику душевнобольного, речь человека и его самопознание, т. е. подбирает те явления, которые свидетельствуют о как бы независимой от тела, активной деятельности души, об обратном влиянии психики на телесное состояние.

Материализм XVIII в. подчеркивал главным образом и даже исключительно зависимость души от тела, принимал сознание за ряд пассивно-отражательных операций с точки зрения его объективного содержания, теряя при этом субъективный момент в отношении человека к внешнему миру, взаимодействие субъекта и объекта в процессе познания. Тем самым творческая, активная, абстрагирующая роль мышления и его относительно самостоятельная способность действовать независимо от непосредственно чувственного восприятия оставалась в тени. «Отсюда и произошло, — писал К. Маркс, — что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой».[52]

Однако ключевым пунктом для объяснения затруднений Радищева является, конечно, «спор с Гельвецием», в котором вновь воспроизводятся сомнения Ушакова и возражения Дидро. «Сколь ни искусственны (искусны.— *Авт.*) доводы Гельвециевы, что все деяния разума суть не что иное, как простое чувствование, что способность понимать, судить и заключать не что иное, как чувствовать способность»,[53] все же «наблюдения чувствований наших учат нас, что мысль от чувств совсем есть нечто отделенное (отличное. — *Авт.*)».[54] И хотя «все наши понятия, суждения и заключения и самые отвлеченнейшие идеи корень влекут от предметов чувственных, но можно ли сказать, что отвлеченная идея есть чувственна (т. е. можно ли ее отождествить с чувствами.— *Авт.*)?»[55] Таковы возражения Радищева Гельвецию.

Радищев весьма глубоко раскрывает метафизический характер гносеологии французского материализма и всех предшествующих сенсуалистических систем. Локк, а вслед за ним французские материалисты в мышлении видели сумму ощущений, что вело к непониманию ими специфики логического момента в по-

[52] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1.
[53] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 365.
[54] Там же. С. 366.
[55] Там же.

знании. Радищев не соглашается с подобным упрощением. По его мнению, мысль не есть «простое чувствование»; связь мысли и чувства не означает их полного совпадения. Например, единое понятие колокола образуется на основе трех различных «чувствований»: зрительного образа, осязания и звука. Следовательно, мысль заключает в себе некий органичный синтез чувственных данных и, значит, «чувствование или ударение предметов на чувства наши суть от понятий нашея мысленныя силы отличны».[56]

Радищев осознал незавершенность учения французских материалистов и поставил перед наукой задачу диалектического объяснения единства и различия чувственного и логического моментов познания. Но сам, не владея диалектическим методом, так и не смог предложить позитивного, последовательно материалистического истолкования механизма познания. Он сделал вывод, что «мыслительная сила», несмотря на связи с телесными органами чувств, существует «сама по себе», и использовал этот вывод для подтверждения бессмертия души. Непонимание диалектики процесса познания является главным гносеологическим источником идеализма и колебаний многих материалистов или близких материализму мыслителей. Достаточно упомянуть имена Аристотеля, Декарта, Локка, Канта, чтобы оценить, сколь серьезны мотивы непоследовательности Радищева и сколь глубоки и основательны были его стремления и поиски.

Таким образом, нерешенность проблемы активности сознания и несогласие с механистической гносеологией французских материалистов вынуждали Радищева отходить от материализма и искать ответы в арсенале идеализма. По-видимому, колебания Радищева ограничиваются главным образом областью гносеологии или, точнее, вопросами природы сознания и путей познания. В онтологии, несмотря на деизм, он стоит на более прочных позициях материализма и передовой науки своего времени.

В центре учения о бытии находится материя, ее свойства и условия существования. Свою убежденность в объективном существовании мира Радищев выразил словами: «Бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе»,[57] а «отношение вещей между собой есть непременно»[58] или, иными словами, необходимо и независимо от субъекта. К определению материи Радищев шел от различения конкретно-чувственных вещей и общих представлений. Первые называются просто тела, «общее, или отвлеченное о них, понятие назвали вещество, материя».[59] Хотя эту новую дефиницию следует

[56] Там же.
[57] Там же. С. 208.
[58] Там же. С. 300.
[59] Там же. С. 315.

поставить на порядок выше той тавтологичной, которая видела в материи субстрат, материал, составляющий вещи («материя, вещество есть то, из чего состоят вещи»), Радищев не удовлетворяется и ею. Он считал ее неполной, вероятно потому, что она выхватывала общее начало вещественного бытия, скрадывала реалии духовного мира и ничего не объясняла в плане отношения материального и идеального. А между тем именно этот вопрос находился в центре внимания Радищева. Его исследовательская задача и уровень науки не позволяли уже природу души и познания рассматривать безотносительно к внешнему миру, вне их взаимной детерминированности. Требовался не просто умозрительный ответ, а раскрытие конкретных связей, соответствующих накопленному материалу эмпирических наблюдений. Поэтому Радищев создает еще одно понятие материи, впервые в русской мысли определяя ее гносеологически, т. е. через отношение материи и сознания.

Такой подход к пониманию материи В. И. Ленин, как известно, считал единственно возможным, так как материя есть предельно широкая категория, которую нельзя определить обычным формально-логическим путем, посредством подведения под еще более общее, родовое понятие.

«Вещественностью, — писал Радищев, — называют то существо, которое есть предмет наших чувств, разумея, есть или быть может предметом наших чувств».[60] Формулировка Радищева близка по духу взгляду Гольбаха и выведена тем же методом, но они несколько различны. Гольбах утверждал, что «по отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства...»[61] Он, как видно, предлагал действительно предельное понятие («вообще есть все то»), тогда как Радищев еще сохраняет некоторую локализацию, очерченность, ограничивание материи в ее вещественной форме, в «существе».

Радищев утверждает, что «в видимом нами мире живет вещество одинакородное, различными свойствами одаренное, что силы в нем всегда существуют, следственно ему искони присвоены».[62] Предупреждая, однако, против подмены одних свойств другими, например, мысли и чувствования движением и протяжением, он указывает на различные формы единой материи и на специфичность их свойств. Чувственность и мысль — свойства материи, но «образуются в телах органических».[63] Они — свойства «мысленного вещества».

Таким образом, Радищев пришел к столь же общему понятию материи, по содержанию равному определению Гольбаха. Оба определения являлись высшим достижением метафизиче-

[60] Там же. С. 316.
[61] Гольбах П. Система природы. М., 1940. С. 25.
[62] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 327.
[63] Там же. С. 326—327.

ского материализма, адекватно выражали представление о материи в рамках ее физико-механических свойств. Тезис о сознании как свойстве особым образом сложенной материи был еще не обоснован ввиду неразвитости биолого-физиологической отрасли науки и поэтому сосуществовал у французских материалистов с гилозоизмом, а у Радищева — с двойственным объяснением сущности души.

Важнейшим свойством материи Радищев называл движение, видя в нем «свойство переменять место»,[64] перемещение. Атрибутивность движения не вызывала у него сомнений. Указав на три известные тогда взгляда,[65] он поддержал Толанда и энциклопедистов в том, что материя и движение неотделимы. Мир «существует, и все движется; имеем право неоспоримое утверждать, что движение в мире существует, и оно есть свойство вещественности, ибо от нее неотступно».[66] Однако как у Толанда, так и у Радищева принцип атрибутивности движения еще не абсолютен. Оба они в этом отношении уступали французским материалистам, полагая, что материю и движение соединил «божественный механик», после чего мир, получивший толчок, продолжает самостоятельно двигаться и жить.

Радищев постоянно учитывал изменчивость природы во всех ее проявлениях, от неорганических форм до человека. Признание принципа изменчивости, порождаемой многообразием взаимодействий предметов, легло в основу первого в России антропологического очерка о становлении человека как мыслящего существа. Однако взгляд Радищева на развитие был односторонне эволюционистским. «Кому не известно,— писал он,— что шествие природы есть тихо, неприметно и постепенно».[67] В другом месте он соглашается с Лейбницем: «Ничто не происходит скоком», все в природе «постепенно».[68] Приведенным высказываниям нисколько не противоречила и следующая фраза: «Кто вникал в деяния природы, тот знает, что она действует всегда единовременно или вдруг».[69] В контексте она выражает мысль, что всякий акт есть совокупное действие явления в целом и всех его частей в непрерывном «едином смешении».

В свою очередь, эта мысль дает Радищеву посылку для отрицания «противоположных действий», противоположных сторон одной вещи. «Поистине, в природе меньше существует противоположных действий, нежели думали прежде; и то, что мы таковым называли, существует нередко токмо в нашем воображении».[70] Отрицая противоположности в одной вещи (на-

[64] Там же. С. 318.
[65] См. там же.
[66] Там же. С. 325.
[67] Там же. С. 306.
[68] Там же. С. 347.
[69] Там же. С. 315.
[70] Там же.

пример, твердость и разделимость), Радищев, с другой стороны, понимает предельные моменты процесса превращений как переход в противоположность, как отрицание одного состояния другим через промежуточные состояния. Все они находятся в причинной связи и относятся к качественному признаку изменчивости.

Проблема строения материи заняла довольно видное место в системе доказательств Радищева. «Разделимость вещественности» служила для него подтверждением посмертного распада телесного органа. Во второй половине XVIII в. атомистическая гипотеза стала научно достоверной теорией, и Радищеву не было необходимости ее обосновывать. Он прямо ссылается на «химические опыты» вообще и авторитет Ломоносова в частности. В трактате «О человеке» в принципе даже допускается делимость материи «до бесконечности». Однако это допущение приходило в противоречие с общепризнанной непроницаемостью частиц вещества, что мешало дальнейшему развитию верной гипотезы Радищева. К тому же наряду с атомистикой у Радищева встречаются и явно устаревшие представления о «стихиях» материи (огонь, воздух, вода, земля); в одних случаях говорится об эфире, в других — о пустоте.

Много внимания Радищев уделяет и вопросам о сущности пространства и времени, вполне сознавая их теоретическую значимость как коренных категорий философского материализма. Но здесь перед Радищевым возникают две трудности: преодолеть механистический принцип непроницательности и строго отделить реальное пространство и время от акциденций сознания.

Он писал: «...что себе не вообрази, какое себе существо не представь, найдешь, что *первое,* что ему нужно, есть *бытие,* ибо без того не может существовать о нем мысль; *второе,* что ему нужно, есть *время,* ибо все вещи в отношении или союзе своем понимаются или *единовременны* или в *последовании* одна за другою; *третье,* что ему нужно, есть *пространство,* ибо существенность всех являющихся нам существ состоит в том, что, действуя на нас, возбуждают они понятие о пространстве и непроницательности, и все, что ни действует на нашу чувственность, имеет место и производит в нас представление о протяжении посредством своего образа, равномерно производит в нас представление о *непроницательности,* поелику одна вещь, действуя на нас из места, дает нам чувствовать, что не есть другая, что заключает в себе понятие *непроницательности;* общее же понятие *непроницательности* и *протяжения* есть пространство».[71] Непроницательность входит как момент и в категорию времени, потому что «два тела, или атома, или две частицы того, что составляет вещественность, не могут на-

[71] Там же. С. 320.

ходиться *в одно время на одном месте* (курсив мой.— *А. Г.*)».[72]

Из приведенных отрывков следует, что пространство и время — категории объективные по содержанию и, кроме того, несут в себе другие важнейшие признаки бытия. Радищев считал, что они выражают как устойчивость, так и изменчивость вещей. Время, с одной стороны, есть сосуществование (единовременность), с другой — длительность (последовательность). Пространство также есть порядок расположения в измеримом протяжении и наличность вещи, атома, частицы в данном месте. На фоне этих глубоких мыслей Радищева рельефнее обнаруживается его непоследовательность. Именно принцип непроницательности увел его от уже обоснованной позиции, хотя ему и кажется, что он не отступает от «порядка, нами принятого». Если каждая вещь занимает в пространстве данное место, а другая располагается рядом, то следует заключить, что «пространство есть понятие отвлеченное, но в самом деле существующее, не яко вещество, но как отбытие (пребывание.— *А. Г.*) оного». Для пребывания (и движения) нужна пустота, что дает понятие «о пространстве, т. е. о вместилище бытия».[73] Встречаются и еще некоторые нестрогие суждения. Например, Радищев утверждает, что мысли также присуща непроницательность и протяженность. Вещи представляются протяженными, так как протяжен сам мозг.

Несмотря на отмеченные несовершенства, учение о бытии, изложенное в сочинении «О человеке», свидетельствовало об углублении материалистического взгляда на природу в русской философии конца XVIII в.

Однако философия Радищева противоречива, с большей амплитудой колебаний между материализмом и идеализмом, поэтому ее анализ и оценка, а главное выявление исторического места в развитии философской мысли, имеют немало явных и скрытых трудностей. Значение Радищева как философа не может быть ограничено национальными рамками, так как он обозначил важный этап не только в утверждении оригинальной русской школы, но и в общем философском процессе конца XVIII в.

По своему месту в истории философской мысли Радищев ближе всего стоит к Канту[74] или, точнее, логически предше-

---

[72] Там же. С. 319—320.

[73] Там же. С. 327.

[74] О том, что сопоставление Радищева с Кантом давно «вызревает» в исторической науке свидетельствует, например, такое рассуждение: «Двойственность основных мировоззренческих принципов, отмеченная нами у Руссо и Канта, свойственна и взглядам Радищева. Она проявляется в попытках совместить материалистические идеи гельвецианского толка с социальными идеями Руссо, детерминизм и свободу воли, тезис о смертности человека с противоположным тезисом о его бессмертии, реализм и воображение, сердце и рассудок» (см.: Блюм Р. Поиски путей к свободе. Таллин, 1985. С. 29—30).

ствует немецкому мыслителю в содержании и направлении философских исканий. Радищев и Кант во многом различны, непохожи. Один из них — политический мыслитель, революционер, занявшийся философией вследствие обстоятельств жизни; другой — естествоиспытатель, философ, профессиональный ученый, целиком поглощенный наукой, чуждый всякой практической деятельности и если выходящий к жизни, то только через теорию. Но этот внешний контраст не должен заслонять точки соприкосновения их философских воззрений. Их сопоставление уместно и необходимо потому, что оба мыслителя в принципе одинаково отразили наболевшие проблемы гносеологии, шли по одному пути, используя одни и те же посылки и доводя их до созвучных выводов. Конечно, Радищев и Кант сумели лишь наметить новые горизонты философии, а сами остались в границах критицизма, который и составляет их главное позитивное достояние. Во всяком случае после Радищева и Канта мыслить по-старому стало невозможно.

Радищев и Кант начинали от эмпирического сенсуализма, оба видели его кризис — все большее отставание от требований науки, пытались его преодолеть, но, базируясь на устаревшей метафизической методологии, не могли достигнуть искомых ответов. Оба поэтому пришли к идеалистическому пониманию сознания, к постулату бессмертия души и богу как гаранту миропорядка, в том числе нравственного. Главным предметом философии Радищева и Канта были проблемы гносеологии, т. е. источника, начал, границ, сущности абстракции и механизма познания в целом. Онтологические вопросы имели для них подчиненное значение, как отправной пункт исследования познавательной способности. В области гносеологии оба они искали объяснения активности субъекта, взаимоопосредования субъективного и объективного, творческой силы разума, человека как деятельной единицы в жестоком общественном мире, т. е. пытались найти и обосновать новые принципы, противоположные созерцательно-фаталистическому детерминизму. Но разрешение этой альтернативной ситуации требовало диалектико-материалистического подхода, иначе противоречие не только не снималось, а даже углублялось, переходя из гносеологии в принципиальную противоположность материалистического и идеалистического мировоззрений.

Активность человеческого сознания у Канта получила обоснование посредством субъективизации форм созерцания и в априорных категориях рассудка, который творит мир. Радищев также не избежал феноменологизма. «Душа в человеке, — писал он, — не токмо имеет могущество творить понятия... но она есть истинный оных повелитель».[75] Душа есть «существо, от вещественности отменное», есть «наше внутреннее *я*»,[76] бес-

[75] Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 367.
[76] Там же. С. 359.

телесное и ни от чего, кроме бога, не зависящее. Человек — сын мысли, сын божий, он «забывать может свою телесность и жить почти в своей душе или мысленности».[77] Мысленность — источник жизни, движения, чувствований, а вещи, воспринимаемые человеком, дают лишь ударения, толчок действию души.

В этой связи иной смысл приобретают агностические суждения Радищева. Их уже нельзя толковать как результат несовершенства эмпиризма, отказавшись от которого он вынужден был признать, что «внутренне существо вещей нам неизвестно; что есть сила сама по себе, не знаем, как действие следует из причины, не знаем, да и не имеем чувств на постижение всего того». Он, по-видимому, сознавал, что вывести богатство природы из имманентного содержания души нельзя, и восклицал: «О, человек! когда возгордившись паче меры, ты возлетаешь в чувствовании своем, помысли, что знание твое, что наука твоя есть плод твоея речи, или паче, что она собрание различных звуков, помысли и усмирися».[78]

Радищева и Канта сближает и способ мышления. Как известно, претензии метафизического разума на абсолютное и безусловное знание Кант опровергал посредством его же собственной противоречивости — антиномиями чистого разума. Мысль Радищева вращалась вокруг одной из них: душа смертна или бессмертна. Как и Кант, Радищев последнее слово сказал в пользу бессмертия. Философская проблематичность вопроса обоими мыслителями была переведена в плоскость морали, где постулат бессмертия призван был завершить теорию человеческого долга. Обязанность человека — служить обществу осуществляется на пути морального совершенствования. «Блаженство твое, — писал Радищев, — совершенствование твое есть твоя цель». И далее: «Ты в себе заключаешь блаженство твое и злополучие».[79] И должно помнить, человеку не дано переступить через главное противоречие жизни: противоречие между телесным и духовным существованием, между вещественным и духовным мирами, к которым он одновременно принадлежит. Поэтому если цель, идеал останутся не достигнутыми в земной жизни, то приближение к ним возможно «за предел дней твоих» и «состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию, ибо тот, кто сотворил тебя», обеспечит и справедливое воздаяние за добро и зло. Радищев писал: «Ты будущее твое определяешь настоящим, и верь, скажу паки, вечность не есть мечта».[80] Так оба мыслителя бессмертие и бога, вынеся за пределы науки, отдают вере.

Радищев не знал трудов Канта, но их объединяла общая

---

[77] Там же. С. 376.
[78] Там же. С. 326.
[79] Там же. С. 388.
[80] Там же. С. 389.

идейная атмосфера эпохи и одинаково глубокое проникновение в запросы науки, понимание назревших перемен, неизбежности реформ философии. Определяющим достоинством их деятельности следует считать новаторство в теории. В истории мысли немало моментов, когда отрицательная позиция приобретает высокую ценность потому, что является ориентиром, установкой, пролагающей новое русло научного прогресса. Оценка философии Радищева не всегда может быть выведена из обычных критериев. Проблема, по-видимому, состоит не в том, насколько он колеблется между материализмом и идеализмом, и не в том, к какому из двух направлений его отнести, а в том, какие вопросы он выдвинул, как и насколько продвинул вперед или содействовал движению знания о человеке и его сознании.

4. ЦИКЛЫ ИСТОРИИ

Социологические взгляды Радищева впитали в себя основные принципы теории естественного права — учения об обществе, которое до Французской буржуазной революции занимало ведущее положение в науке. Но, во-первых, Радищев придал теории естественного права своеобразный политический аспект; во-вторых, стремился обогатить ее рядом идей социологии географической школы, а также социально-философского направления во французском материализме. Теория естественного права, раскрывающая исторический процесс преимущественно со стороны изменений политико-юридических отношений, недостаточно подчеркивала факторы общественного движения, рассматривала общество как массу людей, опуская значение отдельного человека, игнорируя причины его действий. Поэтому в социологии XVIII в. наметилась другая тенденция: более конкретный подход к вопросу о том, каковы многообразные движущие силы развития общества, а также роль человека как общественной единицы.

Монтескье подчеркнул влияние на общество естественно-географической среды. Руссо указал на частную собственность. Десницкий выдвинул на первый план форму хозяйственного быта людей. Гельвеций поставил в центр социологии человека и среду, в которой он живет. В конечном счете все точки зрения имели идеалистическое основание — история объяснялась мнениями людей, просвещением и законодательством, — и тем не менее в них видна попытка нащупать объективную почву для построения модели общественного организма.

Указанные тенденции социологической науки были подхвачены Радищевым, который, не создав цельной теории, затронул, однако, большинство вопросов, волновавших его современников. В трудах Радищева сильнее всего сказалось влияние учений Монтескье и Гельвеция. Радищев неоднократно

отмечал действие климата и других естественных условий существования на облик общества. В зависимость от них он ставил развитие «умственности человека», обычаи и нравы. С «местоположением» общества связаны также потребности человека и возможности их удовлетворения посредством различных «изобретений», а именно: лук и стрелы создали жители лесов, земледелие и скотоводство изобрели обитатели лугов. Нужда и приспособление к природе в дальнейшем привели к построению деревень и городов, возникновению ремесел и торговли, законов и правления. Воздействие естественно-географических факторов на общество Радищев подчиняет «шествию человеческого разума».

У Радищева не раз встречаются указания на формирующую роль среды, которую он понимал, подобно Гельвецию, весьма широко, в смысле всех внешних обстоятельств жизни людей. «Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правление, обстоятельства суть воспитатели народов».[81] «Обстоятельствами» он объяснял становление сознания человека, его общий склад и поступки; из них же выводил различие религиозных верований, содержание произведений искусства, общественные ситуации, выдвигающие «великих мужей». В зависимость от «счастливых обстоятельств» он ставил «развержение народного разума». Как и энциклопедисты, Радищев главным мотивом человеческих стремлений считал личный интерес.

Все это составляет общие черты взглядов Радищева и передовых буржуазных учений Запада. Важнее, однако, отметить существенные различия между ними, оригинальные положения, внесенные в социологию русским мыслителем. Его вклад прежде всего определялся революционностью политической позиции и революционным истолкованием ряда социальных проблем. Но кроме того, в оде «Вольность» Радищев выдвинул закон восходяще-циклического развития общества:

Сей был и есть закон природы,
Неизменимый никогда,
Ему подвластны все народы,
Незримо правит он всегда...[82]

Закону, как видно, приписывается всеобщий и непререкаемый характер. Согласно ему, в обществе происходит постоянная борьба между началами равенства и неравенства, порождая их попеременное торжество:

Дойдешь до меты, совершенство,
В стезях препоны прескочив,
В сожитии найдешь блаженство,
Несчастных жребий облегчив,
И паче солнца возблистаешь,
О вольность, вольность, да скончаешь

[81] Там же. С. 384.
[82] Там же. С. 434.

Со вечностью ты свой полет:
Но корень благ твой истощится,
Свобода в наглость превратится,
И власти под ярмом падет.[83]

Для обоснования своего заключения, что свобода, завоеванная народом, неизбежно падет под ударами разросшейся власти, чтобы затем снова с такой же необходимостью возродиться и снова пасть, Радищев прибегает не только к историческим фактам и аналогиям, но раскрывает и философскую сущность социологического закона:

Да не дивимся превращенью,
Которое мы в свете зрим;
Всеобщему во след стремленью
Некосненно стремглав бежим.
Огонь в связи со влагой спорит,
Стихия в нас стихию борит;
Начало тленьем тщится дать;
Прекраснейше в миру творенье
В веселии начнет рожденье
На то, чтоб только умирать.[84]

Очевидно, что высказанные здесь мысли перекликаются с идеями трактата «О человеке», где Радищев подчеркивал изменчивость и циклические превращения форм природы. «Смерть, — писал он, — есть разрушение, превращение, возрождение»;[85] «и поелику перемена есть прехождение из одного состояния в противоположное ему, чрез состояния средние, одно из другого рождающиеся, то жизнь и смерть, поелику суть состояния противоположные, суть следствия одно другого, и можно сказать, когда природа человека производит, она ему готовит уже смерть».[86] Радищев перенес на общество закономерности природы. Вместе с тем он, правда, очень отдаленно, угадал некоторые черты общественного развития. В циклическом законе Радищева можно увидеть исторические ступени, которые проходят формации от своего возникновения и расцвета к упадку.

Творчество и мировоззрение Александра Николаевича Радищева, отразившие сложную эпоху жизни русского народа, несмотря на противоречивость, представляли собой важный этап в идейном развитии нашей страны.

---

[83] Там же.
[84] Там же.
[85] Там же. С. 311.
[86] Там же. С. 348.

Раздел пятый

РАЗРАБОТКА ПРОБЛЕМ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ И СОЦИАЛЬНОГО ПРЕОБРАЗОВАНИЯ
(первая четверть XIX в.)

Вступлением России в XIX век начинается новый период ее развития, характерными чертами которого являются разложение крепостничества и возникновение освободительного движения. Сравнительно быстрый рост производства с применением вольнонаемного труда, проникновение товарно-денежных отношений в сельское хозяйство, вовлечение страны в сферу притяжения мирового рынка — все это подрывает экономические основы феодально-крепостнической системы и способствует утверждению капиталистического уклада. Крепостное право все более теряет свое экономическое и моральное оправдание, и борьба за его уничтожение выдвигается в качестве насущной задачи времени. Назревшие противоречия особенно обнажаются после Отечественной войны 1812 г., которая всколыхнула все слои общества и в сильнейшей степени стимулировала вызревание национального самосознания. Война окончилась полной победой; русская армия вошла в Париж.

С завершением наполеоновских войн в стране связывали надежды на серьезные социальные перемены. Все понимали, что русский народ, защищавший родину и освободивший Европу из-под ига Наполеона, заслужил лучшей участи. Но царское правительство ничего не сделало и ничего не обещало. Всей своей политикой, как внешней, так и внутренней, и целым рядом законодательных актов оно подтвердило курс на сохранение прежних крепостнических отношений и самодержавного правления. Вместо долгожданной воли, о которой возникли среди крестьян упорные толки, крепостные должны были принять на свои плечи все издержки десятилетней изнурительной войны и кризиса помещичьего землевладения. Увеличились барщина и оброчные платежи, подушная подать казне в связи с инфляцией достигла предельного размера, превышающего

в 4,5 раза тот, который был установлен Петром I и сохранялся на протяжении XVIII в.[1] Крепостное право расширило свои границы: в 1818 г. оно было введено в Приазовье и за Доном.

Ожидание реформ сменилось сначала разочарованием, а затем протестами. Глухой ропот крестьянства то в одном, то в другом конце России выливается в открытые выступления против помещичьего гнета; волнения перекидываются на военные поселения и армию. В стране нарастает общее недовольство самодержавно-крепостническим режимом. Происходит расслоение общественного сознания. Даже в образе мыслей господствующего класса кристаллизуются два различных отношения к происходящему. С одной стороны, утверждается все более удаляющаяся от потребностей жизни фасадная, казенная идеология, обязательная для официального употребления, а с другой — складывается иное, независимое и личное понимание, высказываемое лишь в узком кругу людей, доверяющих друг другу. Так создавалась почва для возникновения и распространения освободительных идей. Оппозиция господствующему порядку, возникшая в дворянстве во второй половине XVIII в., перерастает теперь в революционное движение. Впервые в истории России появляются политические организации — тайные общества декабристов, деятельность которых завершается вооруженным выступлением 14 декабря 1825 г.

Со своей стороны правительство Александра I, напуганное ростом общественного протеста, становится на путь политической реакции, принимая меры с целью укрепить зашатавшиеся устои самодержавия и крепостничества. С организацией «Священного союза» Россия принимает на себя роль «жандарма Европы». Аракчеевский режим устанавливается во внутренней жизни страны. После войны 1812 г. издается ряд постановлений, расширяющих права помещиков в отношении крепостных крестьян. Вводятся военные поселения и палочная дисциплина в армии. Под руководством известного мракобеса Голицына создается объединенное министерство «духовных дел и народного просвещения», что фактически отдавало науку и народное образование под контроль церкви. Разрешаются масонские ложи и учреждается Библейское общество (1813).

Политическая реакция в идеологической области порождает различные формы идеализма и мистицизма. Сравнительно с предшествовавшим периодом идеалистическая философия в начале XIX в. выступает в большем многообразии направлений и приобретает более развитые формы. Богословская философия, вольфианство, господствовавшие в академической области, и масонский мистицизм дополняются широким распространением немецкого классического идеализма. Системы И. Канта,

---

[1] История русской экономической мысли: В 3 т./Отв. ред. А. И. Пашков. Т. I, ч. II М., 1958. С. 5—15.

И. Фихте и Ф. Шеллинга, перенесенные на русскую почву, укрепляют позиции идеалистической философии в России. Расширяется сфера идеалистической философии, разнообразнее становятся средства ее вляния на общество. Преподавание философии вводится в духовных академиях и семинариях, во всех университетах и даже в гимназиях. Поток религиозно-мистической литературы, издаваемой Библейским обществом и масонскими организациями, пропаганда идеализма с кафедр и через первые литературно-философские кружки — все это было прямо или косвенно направлено против возраставших в передовых слоях общества симпатий к революционным, материалистическим и атеистическим идеям. Сложность идейного-философского развития в первой четверти XIX в. состояла в том, что борьба шла не только между материалистическим и идеалистическим направлениями; проявляя усердие в защите веры и трона, обскуранты и мистики обрушились на философские системы Канта, Фихте и Шеллинга, в которых они усматривали обоснование «разрушительных начал».

Та философия, которая преподавалась в духовных учебных заведениях и была подчинена церковным задачам, по-прежнему представляла собой синтез ортодоксального православного богословия и вольфианской метафизики. Несмотря на свою обособленность, она лежала в основе официальной идеологии и оказывала значительное влияние на развитие идеализма в России на протяжении всего XIX столетия. Духовные академии в это время выдвигают ряд крупных религиозных теоретиков, например Ф. А. Голубинского и В. Д. Кудрявцева-Платонова. В начале XIX в., в особенности в годы реакции, религиозная философия выходит за рамки духовных учебных заведений и церковных кругов.

Масонские организации как один из источников распространения мистицизма в александровскую эпоху значительно изменились по социальному составу. В период зарождения декабристского движения многие либерально настроенные деятели и революционные элементы обращаются к поискам организационных форм борьбы против самодержавия и первоначально вступают в масонские ложи, пытаясь превратить их в ячейки политического общества. В списках членов масонских лож в период с 1812 по 1820 г. встречаются имена многих видных декабристов: П. И. Пестеля, Н. М. Муравьева, С. П. Трубецкого, К. Ф. Рылеева, С. И. и М. И. Муравьевых-Апостолов, Н. А. Бестужева, М. С. Лунина, П. Я. Чаадаева и др. Когда оформляются тайные общества декабристов, все они покидают масонские ложи и ведут борьбу против мистицизма. Но остается фактом, что масонство «демократизировалось», в его ряды вливаются офицеры, чиновники, литераторы и учителя. Вместе с изменением социального состава в масонскую идеологию вклиниваются либеральные и демократические идеи. Однако

в целом масонство сохраняет свои идеологические принципы и политическую роль. Правда, из числа руководящих лиц выбывает И. Г. Шварц, отходит от активной деятельности Н. И. Новиков, но И. В. Лопухин и С. В. Лабзин удерживают лидирующее положение. Идейно-политическая направленность масонства была правильно оценена и правительством Александра I, которое при разрешении легального существования лож исходило из соображений, что эти организации, во-первых, будут способствовать утверждению религиозной морали, приостановят «рост испорченных нравов» и, во-вторых, воспрепятствуют возникновению обществ, «основанных на вредных началах».

Подобные цели преследовало и Библейское общество, в которое вошли многие высокопоставленные деятели, крупные церковные иерархи, видные масоны и несколько протестанских пасторов. Его президентом стал А. Н. Голицын, член Синода, министр духовных дел, народного просвещения и глава цензурного комитета. В руководящие органы общества вошли Александр I, его некоторые министры, а также М. М. Сперански, С. В. Лабзин, М. Л. Магницкий, Д. П. Рунич и др. Во многих крупнейших городах России сразу же возникли отделения Библейского общества. Священные книги и другие издания Библейского общества продавались по низким ценам и в большом количестве раздавались бесплатно в армии, среди иноверцев, крестьян, городской бедноты, в тюрьмах и богадельнях. Не были забыты учащаяся молодежь и даже дети.

Масонские организации и Библейское общество располагали и периодическими изданиями: «Известия» Библейского общества, «Сионский вестник» Лабзина и «Друг юношества» М. И. Невзорова, в которых революционным идеям противопоставлялись верноподданическое смирение, науке — Священное писание, материализму — религиозно-мистический идеализм. Один из лидеров русского масонства Лопухин еще в 1794 г. пишет книгу «Изображение мечты равенства и буйной свободы с пагубными их плодами», а позже посвящает специальное сочинение опровержению теории общественного договора Руссо. Он отвергает всякую возможность общественного равенства, защищает «благость единоначалия» и крепостное право. По мнению Сперанского, решение любого государственного вопроса можно свести к Евангелию; его идеалом было преображение политической жизни в духе «царства божия». Особенно сильным нападкам подвергаются опытная наука и материализм, которые Лопухин называет «тусклым светильником лжемудрия», «безумными писаниями нечестивых татей философского имени» и «адским пламенем». Лабзин доказывал, что не наука, а Священное писание является наставником человека. Голицын предлагал изучение наук заменить чтением Библии,

реформировать русские университеты по образцу католических школ.

Начало осуществления этих замыслов было положено разгромом Казанского и Петербургского университетов. Осуществляя волю Голицына, Магницкий предписал профессорам Казанского университета при изложении своего предмета указывать на проявление в нем божественной премудрости и на бессилие разума. Таким же образом действовал Рунич в Петербургском университете, обвиняя идеалиста профессора Галича в проповедовании начал, «противных вере и властям, установленным от бога». Основанием для такого обвинения послужили отобранные у студентов конспекты лекций Галича и его книга «История философских систем», в которых якобы предпочиталось «язычество христианству, распутная философия девственной невесте христовой церкви, безбожный Кант Христу, а Шеллинг духу святому».[2] В результате разгула мракобесия преподавание философских курсов было доведено до самого жалкого состояния и отброшено к давно изжившей себя вольфианской метафизике и учебникам Баумейстера.

Масонско-библейская идеология представляла собой разновидность внецерковной светской религиозности. Как масоны, так и библейские мистики высказывали неудовлетворенность официальной церковной доктриной. Она представлялась, например, Сперанскому искаженным церковью учением. Если западная церковь подчеркивала исключительность католицизма, а восточная — православия, то Сперанский, Лабзин и многие другие пропагандировали идею универсальности христианства, проявляя веротерпимость в отношении католиков, протестантов и сектантства. Христианская церковь, по мнению Лабзина, беспредельна, потому что заключает в себе весь род человеческий. Масоны Г. А. Розенкампф и И. А. Фесслер, касаясь этого же вопроса, пытались увязать «истинное масонство» с христианским учением.

Для русских мистиков характерны поиски «внутреннего» и «чистого» христианства. Теоретики масонства видели задачу философии в «познании бога в природе и природы в боге». Основой их взгляда на мир было признание акта божественного творения и всепроникающего промысла божьего в жизнь природы и человека. Познание масоны сводили к самоуглублению во внутренний мир человека, в котором чисто интуитивным путем постигается божественное откровение. Подчиняя человеческий разум интуиции, Лабзин заявлял: разум есть «грунт веры», но то, что разум понимает неясно, утверждает вера. Отсюда следовал вывод о подчинении науки религии. Библейско-масонский мистицизм у части образованного об-

---

[2] Цит. по: Введенский А. И. Судьбы русской философии. М., 1898. С. 21.

щества создавал почву для восприятия германского идеализма, главным образом философии Шеллинга. Между этими идеологическими явлениями имелись общие черты и точки соприкосновения. Для них характерно преклонение перед высшим знанием, предпочтение интуиции разуму и пренебрежение к «грубой» эмпирической науке. Поэтому в России уже в начале XIX в. возникают попытки сочетания (как, например, у Фесслера) масонских идей с шеллингианством.

Напуганное ростом общественного протеста и возникновением революционных организаций, правительство запретило в 1822 г. наряду с тайными обществами и масонские ложи, а несколько позже последовал роспуск Библейского общества. Однако с ликвидацией этих очагов мистическая философия не прекратила своего существования; она лишь видоизменила формы, смыкаясь с более развитыми системами идеализма.

Самым крупным событием в политической и идеологической жизни России первой четверти XIX в. явилось выступление декабристов. Оно представляло собой первый этап в истории русского освободительного движения: впервые практическая борьба против крепостничества и самодержавия имела четко формулированную программу, в основе которой лежал научный анализ исторической ситуации, а также теоретически обоснованные политическая тактика и цели социального переустройства. Самим фактом выступления на арену революционной борьбы «лучшие люди из дворян», несмотря на классовую ограниченность и оторванность от народа, помогли разбудить народные массы к активной, сознательной политической борьбе. На их примере и опыте воспитывались целые поколения русских революционеров XIX в. Глубокий след оставили дворянские революционеры и в русской культуре. Под их непосредственным влиянием развивалась передовая литература; общественно-политическая мысль еще долго после разгрома декабристов вращалась вокруг сформулированных ими лозунгов.

Как революционеры, декабристы были заняты разработкой прежде всего практически-политических вопросов, программы и тактики готовившегося в России переворота. Поэтому в области теории их интересовали вопросы общественной жизни несравненно больше, чем общефилософская проблематика. И в дошедших до нас документах социология декабристов, в которой они искали теоретическое обоснование задач революционного движения, представлена достаточно широко. Что касается философии, то она в воззрениях декабристов отступала на второй план и имела подчиненное значение. В философии декабристы видели теоретическое оружие в борьбе против религиозной идеологии, мистицизма и обскурантизма. В результате философские вопросы в декабристской литературе не получили сколько-нибудь значительной разработки или система-

тического изложения.[3] На основании имеющихся источников можно говорить лишь об отдельных замечаниях, суждениях, соображениях философского характера, нередко очень важных и ценных, высказанных в различной связи и по самым разным поводам. Однако и эти, в большинстве своем крайне отрывочные, свидетельства все же позволяют судить об основных направлениях в философии декабристов, а также об их взглядах на некоторые важные проблемы философской науки. Но как бы то ни было, видные деятели декабризма в первой четверти XIX в. выступили как главные представители материалистического направления, опиравшегося на опытное естествознание и связанного с радикальной политической мыслью.

По содержанию, основной проблематике и направленности философская и социологическая мысль данного периода охватывает более широкий круг вопросов, теоретически становится глубже и обоснованнее; яснее идеологически поляризуются партии и школы, сильнее выявляются оригинальные национальные черты. В сравнении со второй половиной XVIII в. философия и социология акцентированы прежде всего на методологию научного познания и принципы освободительного движения, методы революционного преобразования. Появляются также новые социологические концепции, теоретическая эстетика, некоторые структурные элементы этических учений. В России формируется собственная школа идеалистической антропологии, представителями которой выступают А. И. Галич, А. Н. Никитенко.

Возникает и развивается «органическая» теория, выросшая из шеллингианской натурфилософии и распространившаяся затем на философию, социологию, историческую науку и эстетику. Органическая теория, зачинателем которой в русской мысли был Д. М. Велланский, подобно, например, антропологизму или теории естественного права, принадлежит к числу «сквозных» концепций, пронизывающих несколько периодов в русской философии. Ее разделяли многие мыслители как материалистического, так и идеалистического направления. Их список достаточно велик: Д. М. Велланский, А. И. Галич, Н. И. Надеждин, М. В. Буташевич-Петрашевский, Т. Н. Грановский, А. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский, Н. А. Добролюбов, Н. Н. Страхов, Н. К. Михайловский, П. А. Кропоткин, И. И. Мечников, М. М. Ковалевский. Следы «органической» теории заметны в ранних работах А. И. Герцена и В. Г. Белинского. Иначе говоря, история данной теории в России весьма продолжительна — весь XIX в. Она имела разнообразные ва-

---

[3] Исключением является И. Д. Якушкин, написавший оригинальную статью «Что такое жизнь?», в которой делается попытка материалистического обобщения достижений естествознания по изучению явлений органической природы.

рианты и приложения, иногда сливалась с антропологическим принципом, но в целом идеи «органицизма» в русской философии сыграли продуктивную роль.

Глава XIII

ШЕЛЛИНГИАНСТВО НА РУССКОЙ ПОЧВЕ

В начале XIX в. в Россию из Германии приглашается большое число профессоров, среди них специалисты по философии для Казанского, Московского и вновь открытых Харьковского и Петербургского университетов (Ф. И. Бильфингер, Е. Г. Шварц, И. Г. Буле, И. М. Шаден, И. Б. Шад, И. Ф. Фишер и др.). Вместе с ними в научную среду проникают новые идеалистические учения Канта, Фихте и Шеллинга. Последний нашел ревностных приверженцев в кругах русских философов и естествоиспытателей, завершавших свое образование за границей. Несколько позже через их посредство шеллингианство захватило учащуюся молодежь и дворянско-буржуазную интеллигенцию.

Первые сведения о философии Канта проникли в Россию еще в конце XVIII в. В 1804—1805 гг. появились переводы его трудов. В 1805—1806 гг. кантианство знали многие профессора русских университетов. Наиболее заметные следы оно оставило в Казанском университете, где развернулась полемика вокруг этого учения. Некоторые профессора, например Н. И. Лобачевский, А. С. Лубкин и др., выступили с критикой субъективизма Канта, в особенности его толкования пространства и времени. Лубкину принадлежит первый критический разбор философии Канта, помещенный в журнале «Северный вестник». Кантианство стало известным и в Харьковском университете, профессор которого математик Т. Ф. Осиповский отвергал его по тем же самым мотивам. Философия Канта не привилась на русской почве. Еще меньшим влиянием пользовался Фихте. Кроме профессора Харьковского университета Шада, который в 1813 г. перевел сочинение Фихте «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии», вряд ли можно назвать сколько-нибудь видных последователей этого мыслителя. Да и фихтеанец Шад в 1816 г. был обвинен в пропаганде шеллингианства, уволен и изгнан из России.

Распространение кантианства и фихтеанства было прервано начавшимся ознакомлением с философией Шеллинга, которая вытеснила все другие влияния. Интерес к шеллингианству в России объясняется целым рядом политических обстоятельств, запросами науки, а также особенностями этой системы. После

Великой французской революции в дворянских кругах и среди части русской интеллигенции усиливается немецкое влияние, противопоставленное французскому «вольнодумству». Этому способствовала и война 1812 г., которая обострила национальные чувства и породила предубеждение ко всему французскому: к культуре, науке и философии. Увлечение французской просветительной литературой во второй половине XVIII в. сменяется враждебным отношением к ее представителям. Понятие «вольтерианец», тождественное прежде просвещенности и свободомыслию, приобретает теперь предосудительный оттенок в политическом и моральном отношениях. В первой четверти XIX в. идеи предреволюционной Франции принимались лишь в кругу дворянских революционеров, которые с глубоким вниманием изучали теоретическую и практическую стороны исторического переворота, осуществленного в центре Европы. А умеренный либерализм Шеллинга импонировал значительной части русского дворянства и дворянско-буржуазной интеллигенции, далекой от политического радикализма декабристов, но враждебно относившейся к проявлениям самодержавного обскурантизма.

С другой стороны, признание Шеллинга в России следует объяснить самим ходом движения науки и философии в конце XVIII — начале XIX в. В различных науках все более и более заметно пробивался диалектический взгляд на процессы природы и мышления. Под напором крупных успехов в изучении явлений электричества, магнетизма, химических процессов, органического мира перед наукой вставали проблемы развития и синтеза многообразных связей в природе. Метафизический механистический материализм уже не давал ответа на эти вопросы и потому перестал удовлетворять многих ученых. Это была эпоха превращения естествознания из эмпирической науки в теоретическую. Естественные науки постепенно, подчиняясь своим внутренним стимулам, перестраивались, но, опережая их закономерный ход к новой диалектико-материалистической методологии, на теле положительного знания вырастали натурфилософские системы, порожденные абсолютным идеализмом.

Своего расцвета натурфилософское конструирование природы достигло в трудах Шеллинга и его последователей — Л. Окена и К. Г. Каруса. Многим ученым казалось, что в шеллингианской натурфилософии, которая действительно заключала в себе попытку философского обобщения успехов в развитии естествознания, найдены, наконец, широта философских начал, всеобъемлющий взгляд на природу и человека, осуществлено преодоление разрыва между бытием и мышлением, эмпирией и умозрением. В отличие от созерцательной гносеологии французского материализма система Шеллинга подчеркивала активность субъекта в процессе познания. Немаловажное зна-

чение имела и диалектика, пронизывающая шеллингианство в целом и примененная к натурфилософии. Принципы полярности, всеобщей связи и динамизма в природе, сформулированные Шеллингом, верно схватывали характер новых явлений, открытых наукой. Даже слабые стороны шеллингианской натурфилософии отчасти отражали незрелость самого естествознания, которое далеко еще не преодолело механицизм. Недаром Герцен назвал Шеллинга «прорицателем науки».

Шеллинг своими натурфилософскими работами привлек внимание в различных странах Европы. В России его влияние составило целую эпоху. Однако историческая роль шеллингианства в русской философии весьма сложна и противоречива. Философия Шеллинга представляла собой развитую систему объективного идеализма, она несла с собой искусственные натурфилософские конструкции, умозрительный рационализм, опирающийся на сверхчувственное знание. Уже на стадии «философии тождества» шеллингианство содержало мистические черты, которые позже переросли в «философию откровения», полностью подчинившую науку религии. В конечном счете учение Шеллинга было наукообразным выражением религиозного взгляда на мир и противостояло материалистическому направлению в русской философии, задерживая его развитие. В то же время философия Шеллинга была диалектической. Диалектические идеи, воспринятые русскими мыслителями и учеными в первой четверти XIX в., подготовили усвоение в 30-х годах философии Гегеля, которая послужила теоретическим источником материалистической диалектики Герцена и Белинского. В этом отношении распространение шеллингианства в России следует признать явлением положительным.

В первой четверти XIX в. в России наибольшим успехом пользовались натурфилософия и система трансцендентального идеализма Шеллинга. Его «философия откровения», развитая в 30-е годы, даже в Германии имела немногих последователей. Русская мысль в это время вступила в полосу нового подъема, в результате которого интерес к шеллингианству сохранился главным образом в среде славянофилов и крайне правых философских партий, хотя случались и весьма причудливые рецидивы.

В конце 30-х годов умами русской интеллигенции безраздельно завладел Гегель.

Центрами распространения шеллингианства в России были Петербург и Москва, а главными проводниками — профессора высших учебных заведений, специалисты в различных областях знания: в Петербурге — медик и физиолог Д. М. Велланский, философ и психолог А. И. Галич; в Москве — словесник и математик И. И. Давыдов, физик и агроном М. Г. Павлов, публицист и эстетик Н. И. Надеждин. За исключением Велланского, они

не следовали строго за Шеллингом, более обращали внимание на прикладную сторону системы, стремясь приложить ее к физике, физиологии, антропологии, психологии и эстетике.

1. Д. М. ВЕЛЛАНСКИЙ

Начало пропаганды шеллингианства в России положил Данило Михайлович Велланский (1774—1847), профессор анатомии и физиологии Петербургской Медико-хирургической академии.

Велланский (настоящая фамилия Кавунник) происходил из семьи ремесленника Черниговской губернии. Грамоте обучился у местного дьячка. Мечтая занять должность фельдшера, изучил латынь, что позволило ему впоследствии поступить в Киевскую духовную академию. Здесь же он переменил свою фамилию (от фр. vaillant — доблестный, храбрец). Впрочем, занятия в духовной академии не подавили влечения к медицине. В 1796 г. в Петербурге Велланский поступил слушателем медицинской школы при госпитале второго сухопутного корпуса, а в 1802 г. получил возможность завершить свое медицинское образование в Германии. Здесь он увлекся натурфилософией, познакомился с Шеллингом, от которого лично получил лестную аттестацию, а затем обратился к сочинениям Окена. Возвратившись на родину в 1805 г., Велланский начал читать лекции в Медико-хирургической академии по ботанике, анатомии, патологии и фармакологии, которые пользовались большим успехом. Велланский старался раскрыть перед слушателями философские начала естествознания, следуя Шеллингу и Окену. С этих же позиций написаны его главные труды: «Пролюзия к медицине как основательной науке» (1805), «Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии» (1812), «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика» (1831), задуманная как первая часть энциклопедии физических знаний, где автор преимущественно опирается на труды Окена. Велланский не пострадал во время разгрома университетов и гонений против философии, хотя стеснения коснулись и его. Прослышав, что «„проверяют" и Велланского...», он сам свернул свою деятельность, хотя у него не нашли ничего «богопротивного». Ученый продолжал преподавательскую деятельность до 1837 г., когда ослеп и должен был оставить службу.

Велланский был не только первым, но и самым последовательным приверженцем Шеллинга. Он упорно держался этой философии до конца жизни и в пропаганде шеллингианства видел свою заслугу, гордясь тем, что «первый возвестил российской публике о новых познаниях естественного мира, осно-

ванных на теософическом понятии, которое хотя и значилось у Платона, но образовалось и созрело у Шеллинга».[1] Велланский был глубоко убежден, что только философия Шеллинга достигла познания абсолютной сущности природы и духа и дала теоретическое основание всем наукам, преодолев «метафизическое ничтожество» всех прежних систем.

С особой непримиримостью Велланский нападает на эмпиризм, отождествляя его с материалистической философией. Эмпиризм он объявляет грубым и поверхностным взглядом, неспособным охватить целостную картину мира. При этом он повторяет традиционные доводы идеалистов и, в частности, указывает на то, что опыт и наблюдения, лежащие в основе материализма и науки, охватывают лишь сферу преходящих и ограниченных форм вещей. Они не доходят до беспредельной и вечной их сущности, которая есть проявление абсолютного разума. С позиций идеалистического рационализма Велланский объявляет факты «огромным запасом мертвых материалов», приобретающих научное значение лишь при условии «оживотворения идеями ума». Отсюда вытекает и цель познания, которая, по Велланскому, состоит в отыскании общего идеального начала в природе, а не в «объятии частных предметов». Но так как абсолютная сущность мира сверхчувственна, человеческий разум не в состоянии познать ее обычными чувственными способностями. Вслед за Шеллингом Велланский прибегает к сверхъестественной интуиции как высшей познавательной способности человеческого разума, который обладает ею потому, что сам является наиболее адекватным проявлением мирового разума в природе.

Эти методологические установки, заимствованные из философии Шеллинга, находят свое обоснование в общетеоретических и натурфилософских построениях Велланского, в которых он также следует Шеллингу и особенно Окену. Как объективный идеалист Велланский исходит из того, что многообразие вещественного конечного мира в основе имеет единую неделимую идею, называемую абсолютом или универсумом. И неорганическая, и органическая природа рассматриваются при этом как выражение «мировой жизни», ее бытия и действия. В неорганической жизни абсолют раскрывается в динамических процессах магнетизма, электротицизма и химизма. Каждое из этих проявлений распадается согласно диалектическому принципу полярности на две противоположности: магнетизм, выражающий протяженность, представляет собой единство противоположных сил — притяжения и отталкивания; электротицизм, соответствующий поверхности, складывается из действия положительного и отрицательного зарядов; и, наконец, химизм

---

[1] Письмо Д. М. Велланского к кн. В. Ф. Одоевскому//Русский Архив. 1864. Вып. 7—8. С. 994.

означает целостность явления, включающую в себя множество противоположно направленных действий. Подобной схеме подчинена и органическая жизнь, в центре которой поставлен человек, составляющий ее целостность. Все другие явления живой природы лишь частично обнаруживают проявление «всеобщей жизни». Атрибут вечности абсолюта выражается во времени, бесконечности — в пространстве, всесущественности — в веществе.

Проявление абсолюта в природе совпадает с его самопознанием, которое проходит ступени неорганического мира, живого вещества и завершается в человеке. Подобно Шеллингу, Велланский исходит из признания противоположностей объекта и субъекта, которые вместе составляют природу и тождественны в абсолюте как его порождения.

Неорганическая природа, органическая жизнь и человек — это три ступени творения и одновременно самопознание духа в сфере вещественного. В человеческом разуме завершается самопознание абсолюта. Этот процесс триадичен: момент «взирающего субъекта» (осознание своего «Я»); момент «рассматриваемого объекта» (противопоставление «Я» внешнему миру и осознание собственной сущности через другое); установление их односущности (т. е. тождество «Я» и «не-Я», субъекта и объекта). Последнее означает абсолютное познание мирового разума.

В соответствии с ходом самотворческого развития духа Велланский предлагает следующую структуру наук. Неорганическая природа составляет предмет физики опытной и умозрительной. Первая имеет лишь прикладное технологическое значение; вторая раскрывает вещественное как одну из сторон абсолютного. Физика поэтапно выявляет становление неживой природы: в стихологии — свет как «дух неорганической природы» и тяжесть как элементарное свойство вещественности; в космологии охватывается Солнечная система с точки зрения ее беспредельности и ограниченного существования отдельных форм Вселенной; наконец, в геологии, предметом которой является вещественное на земле, обнаруживаются динамические процессы материи (магнетизм, электротицизм, химизм). Если физика изучает внешнее и вещественное, то следующая за ней в структуре наук физиология, которая включает науки о живой природе, в том числе антропологию и психологию, обращена к внутреннему и идеальному. Связь физики и физиологии (последнюю Велланский называет иногда органической физикой) опирается на единство внешнего и внутреннего в природе. Физиология, изучающая живое и духовное в вещественном, есть подлинная основа философии, которая дает высшее теоретическое значение, поскольку воспроизводит общую картину мира и конечные результаты познания.

Будучи естествоиспытателем, Велланский пытался прило-

жить систему Шеллинга к объяснению новейших открытий естествознания. Но, укладывая естественнонаучный материал в искусственную схему объективного идеализма, он вынужден был искажать факты науки, впадая в самые крайние фантазии и бесплодную метафизику.

Особенность натурфилософских воззрений Велланского состояла в том, что в качестве формы приложения философии Шеллинга к естествознанию он использовал органическую теорию, которую нашел у анатома Каруса и врача Окена, выражавших определенную тенденцию к самостоятельности естествознания в создании целостной картины мира.

Шеллинг в различении неорганической и органической природы, естественно, первичным считал живое, а мертвое определял как «оцепеневшую», «угасшую» жизнь. Отсюда природа — «всеобщий», «мировой» организм, состоящий из интегральных частей, т. е. единичных организмов, живых или омертвевших. Но любой организм в иерархии от простого к сложному, от единичного к общему есть нечто целостное, единое и аналогичное «мировому» организму. А «все организации», как бы различны они ни были, являются по своему «физическому происхождению» всего лишь «различными ступенями одной и той же организации». Таким образом, природа в целом есть макрокосм, а все индивидуальные организмы — микрокосмы.

Последователи Шеллинга Карус и Окен выделили из его натурфилософии именно эти идеи целостности природы и соотношение неорганической и органической ее частей. Карус, например, за основу переходов от живого к мертвому и обратно брал процесс кристаллизации, в результате которого жизнь нисходит в свою противоположность, сохраняющую потенцию (материал) для образования новых органических форм. Окен делает следующий шаг в обосновании единства природы, усиливая собственно естественнонаучную аргументацию. За строительный материал всего живого он принимает углерод, образующий особые соединения «живого вещества» (слизь), и потому все живое едино с мертвым генетически, а само по себе имеет общую основу и структуру. Жизнь во всех своих проявлениях есть в сущности одно животное, отдельные части которого ведут вполне самостоятельное существование. Весь животный мир, включая человеческий, ничто иное, как грандиозный организм, и даже больше того, он подобен расчлененному на части человеку.

Если в философии Шеллинга принципы трансцендентального идеализма накладывались на естествознание, то Карус и Окен, напротив, шли уже в известном смысле от естествознания, подгоняя его под шеллингианскую конструкцию натурфилософии. И там, где они хотя бы отчасти выходили из-под власти Шеллинга, прокладывали новые пути, создав ответвление натурфилософии — органическую теорию.

Велланский тоже был биологом, и его отношение к Шеллингу заметно преломлялось через профессиональный интерес. Главным авторитетом в философских вопросах естествознания для него стал Окен. В духе органической теории русский натурфилософ доказывал, что каждый отдельный организм природы (микрокосм) совпадает по сущности с природой в целом (макрокосм). Животное суть аналог планеты, его внешний покров соответствует земной коре, легкие напоминают воду, печень — горючие ископаемые, кровеносные сосуды и мышечная ткань — аналогичны кораллам и простейшим существам и т. д. «Человеческий организм, — писал Велланский, — как внутренний и индивидуальный мир, равен внешнему универсальному, состоящему из солнца, планет и элементов. Нервная его система однозначительна с солнцем, кровеносные сосуды равнокачественны земной планете, а клетчатый состав сообразен элементам».[2] Различие полов он объясняет расположением органов относительно оси симметрии тела.

Принцип единства всего сущего подкреплялся указанием на то, что «всеобщая жизнь едина», что все есть ступени «всеобщего универсума», что все проникнуто «всеобщей жизнью» или «жизненной силой». Она властвует и в общественном организме. Велланский — что очень важно для понимания социологии Грановского — выстраивает триаду: неорганическая природа, органическая природа, их синтез — человек и весь человеческий мир.

У Велланского, как у Каруса и Окена, много и других сопоставлений и параллелей такого рода, много фантастических, иногда мистических предположений, много философского тумана. Но если он и не сделал никаких открытий в науке, порой хуже того, даже запутывал ее в умозрительных схемах, тем не менее в преподавании и в своих сочинениях он проводил идею связи философии и естествознания, предчувствуя процесс теоретизации естественных наук. Велланский, кроме того, насаждал диалектический взгляд, знакомя русского читателя с законами и категориями нового метода как целой системой приемов исследования и объяснения природы.[3]

2. А. И. ГАЛИЧ

Одновременно с Велланским в Петербурге с пропагандой шеллингианства выступил профессор философии, логики и пси-

[2] Цит по: Бобров Е. Философия в России: Материалы, исследования и заметки: В 6 вып. Вып. 3. Казань, 1900. С. 41.

[3] З. А. Каменский совершенно определенно говорит о влиянии Велланского (и через него Окена) на «русских додарвиновских эволюционистов» П. Ф. Горянинова, М. М. Максимовича, Г. Е. Шуровского, а также на Н. В. Станкевича и В. Г. Белинского (см.: Каменский З. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980).

хологии С.-Петербургского университета Александр Иванович Галич (1783—1848). А. И. Галич (настоящая фамилия Говоров) был выходцем из семьи сельского священника Орловской губернии. Из духовной семинарии, где обнаружилась его склонность к философии, в 1803 г. был направлен в Петербург в учительскую гимназию, преобразованную затем в Педагогический институт. В 1808 г. Галич командирован за границу для подготовки к профессорской должности по философии. В Германии он изучил несколько языков, занимался естественной историей, физикой, математикой, медициной, антропологией, гражданской историей, особенно историей философии, и современными философскими системами. Здесь же, в Геттингене, Галич увлекся философией Шеллинга. В 1813 г. он занял кафедру философии в Педагогическом институте, на основе которого в 1819 г. создается С.-Петербургский университет. В период с 1814 по 1815 г. Галич, кроме того, преподавал латынь в Царскосельском лицее. Он пользовался большим уважением лицеистов, а Пушкин посвятил ему одно из своих стихотворений. В 1819 г. Галич выпускает двухтомный труд «История философских систем», дополненный по просьбе читателей очерком философии Шеллинга. Разгром Петербургского университета в 1821 г. тяжело отразился на судьбе философа. Он был отстранен от преподавания. Некоторое время Галич читал лекции на дому. На их основе возникли две книги: «Опыт науки изящного» (1825), содержащий теорию эстетики, и антропологический очерк «Картина человека» (1834). В 1840 г. Галич перенес еще один тяжелый удар — сгорела его библиотека и рукописи двух подготовленных к печати сочинений: «Всеобщее право» и «Философия истории человечества». Он запил, а в 1848 г. умер от холеры.

Философские взгляды Галича представляли собой разновидность объективного идеализма в пантеистической окраске и в исходных пунктах совпадали с шеллингианством. Русский философ принимал шеллингову идею единства мира, тождество объекта и субъекта, связь эмпирического и рационального в познании. Ему принадлежит даже мысль о том, что Шеллинг будто бы преодолел односторонности материализма и идеализма, устранив их противоположность. Подобно Шеллингу, Галич исходил из признания всеобщей деятельной силы, пронизывающей жизнь природы во всех ее проявлениях. Безграничное многообразие природы, ее строгий порядок, закономерная связь вещей и явлений, частей и целого ставятся в его теории в прямую зависимость от некоего верховного разума, который нередко называется богом, но лишь в смысле всеобщего творческого начала, универсума. Это идеальное начало живет стремлением к абсолютной духовной свободе через преодоление материального. Результатом его творчества является природа, прошедшая ряд ступеней развития, и человек, кото-

рому предшествовали менее совершенные «пробные создания». С позиций шеллингианства Галич критикует французский материализм XVIII в., называя его выводы «дерзкими» догадками, разрушающими нравственность, знание и «разумную веру».

В отличие от Велланского, Галич, однако, не может рассматриваться как вполне последовательный шеллингианец. Предпочитая систему Шеллинга другим философским учениям, он во многом отступал от положений немецкого мыслителя. Галич отрицательно относился к мистическим наклонностям и искусственным натурфилософским конструкциям Шеллинга, а кроме того, проявлял значительную самостоятельность при решении вопросов антропологии и психологии, которые стояли в центре его внимания. Вопреки исходным идеалистическим посылкам, сочинения Галича по антропологии и психологии имели для того времени большое научное значение. В «Картине человека», которая может быть оценена как систематический свод антропологических знаний эпохи, он показал себя широко образованным и глубоким исследователем, поставившим обширный круг философских, психологических и отчасти социологических вопросов.

Антропологию Галич рассматривал в качестве центральной науки, потому что в человеке как средоточии телесного и духовного мира, по его мнению, слились воедино все «силы» и «стихии природы», «радиусы мироздания». Он утверждал, что все науки, в особенности общественные, нуждаются в антропологическом обосновании. Антропология необходима для построения политики, этики, педагогики и даже богословия. Что касается философии, то, лишенная антропологического основания, она впадает в бесплодные фантазии. Галич настойчиво подчеркивал связь философии с антропологией, полагая, что именно антропология, которая раскрывает субъективный мир человека, создает необходимые предпосылки познания абсолютного начала жизни. В соответствии с этим формулируются и задачи антропологии. Она должна установить место человека в природе или, по выражению Галича, рассмотреть человека в «разуме общей природы», раскрыть состав человеческого существа, взаимоотношения его телесных и духовных функций и цели существования.

Человек, по Галичу, составляет часть или необходимое звено в цепи явлений природы и всецело от нее зависит. Другим важным диалектическим положением учения Галича является принцип единства телесных и духовных отправлений, а также связи физиологии и психологии как наук, изучающих эти процессы. Человек трактуется как существо цельное в своих проявлениях, в отношениях к природе и другим людям. Гармоничность человека увязана с условиями общественной жизни, которые должны соответствовать его природе и благопри-

ятствовать всестороннему развитию личности. В связи с этим разбираются некоторые социальные пороки, искажающие нравственность и психический мир человека в целом. Например, осуждается рабство, порождающее низкие чувства как у раба, так и у господина. Человек должен познать свое назначение и построить жизнь на началах любви, справедливости и единодушия. Эти социологические выводы отражали умеренно либеральные политические настроения русского мыслителя.

Значительное место в «Картине человека» отведено гносеологической проблеме. Для Галича характерна попытка сочетания эмпирического и рационального направлений в теории познания (Локк, Кондельяк и Кант, Шеллинг). Однако признание интуиции в качестве высшей познавательной способности разума, которая исключает «произвол в движении гибкой причудливой мысли», все-таки ставит русского ученого ближе к немецкому идеализму и в этой области. Познание внешней по отношению к человеку природы достигается, по Галичу, обычными средствами — через чувственный опыт, представление, воображение и мышление.

Галич воспринял ст Шеллинга вместе с объективным идеализмом некоторые глубокие диалектические идеи в понимании не только человека, но и природы в целом. Он рассматривал природу как цельный, взаимосвязанный в своих проявлениях организм, проходящий в поступательном развитии целый ряд ступеней. Идеи о единстве субъекта и объекта, противоположности в явлениях и активности сознания также были использованы при описании природы и человека. Галич вместе с Велланским вносил, таким образом, диалектическую струю в русскую естественнонаучную и философскую мысль.

Галич своим трудом «Картина человека» положил начало антропологической традиции в русской философии, независимой от возникшей в конце 30-х годов линии Фейербаха. Временами они существовали параллельно, иногда пересекались или совмещались. Непосредственными продолжателями Галича были А. В. Никитенко и К. Фишер, у которых учился Н. Г. Чернышевский. Его дневниковые записи студенческих лет убеждают, что до знакомства с сочинениями Фейербаха он имел солидную подготовку в области антропологической философии. Вообще школа Галича, возникшая на базе шеллингианства, на протяжении 40-х годов облегчала переход многих мыслителей на точку зрения антропологического материализма. К их числу нужно отнести В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. П. Огарева, Н. А. Спешнева, отчасти М. В. Петрашевского. Правда, идеалистическая антропология продолжала существовать. В 50-х годах или несколько ранее она смыкается с позитивизмом.

Помимо философских, антропологических и психологических

вопросов Галич разрабатывал теорию искусства, которая еще более подтверждает его неортодоксальность как шеллингианца. «Опыт науки изящного» явился, по существу, одной из первых работ по эстетике в России, хотя сам Галич отказался от термина «эстетика» ввиду возможного его толкования в кантианском значении. Галич начал с вопроса о том, может ли существовать теория искусства как самостоятельная наука, независимо от философии, и пришел к отрицательному заключению. По его мнению, изящное, или прекрасное, совпадает с истиной, будучи ее чувственным проявлением. Поэтому эстетика есть часть философии, предмет ее — раскрытие идеи в прекрасном, и, кроме того, в чем Галич отходит от шеллингианства,[4] эстетика должна выяснить условия и законы существования прекрасного в окружающем нас мире, чтобы определить, какое место занимает оно «между явлениями человеческого сознания».

Другими словами, эстетика не может ограничиться умозрительным выведением изящного из высших начал бытия, а, следуя общему методу наук, соотносит умозрительное и опытное. Искусство как специфическая область познания истины потому охватывает и чувственные формы, что отражает принадлежность человека к двум мирам: чувственно-органическому и духовно-нравственному. Отсюда основание эстетической потребности двойственно, а художественная идея совмещает в себе принципы научного знания, чувственного наслаждения и нравственного подвига. И наконец, сущность художественного творчества (здесь Галич возвращается в круг ординарного шеллингианства) состоит в раскрытии вечного и бесконечного при сохранении независимости от временного и конечного. Степень чистоты и адекватности искусства прямо пропорциональна бескорыстию и свободе художника, который творит «из внутренней потребности». Да и воспринимать художественное произведение — значит «бескорыстно услаждаться».

Все же справедливости ради необходимо отметить, что Галич, не отвергая совершенно утилитарности искусства, напротив, допускает, что оно способствует «образованию ума» и «очищению нравов», но служение внешним целям, лежащим за пределами человеческого духа, подчинение жизненной суете превращает искусство в ремесло. Все эти идеалистические идеи Галича, которые сводятся к тому, что искусство самоцельно, а художественное творчество имманентно, однако несут в себе оппозиционно-просветительский подтекст. Подчеркивание независимости, свободы художника в той конкретной социальной ситуации было направлено к освобождению искусства от диктата самодержавия.

---

[4] Соболев П. В. Очерки русской эстетики первой половины XIX века: В 2 ч. Ч. 1. Л., 1972. С. 84—87.

Теория искусства Галича занимает видное место в истории русской эстетической мысли. Ее принципы воспринял Надеждин, учениками которого были Н. В. Станкевич и В. Г. Белинский.

3. М. Г. ПАВЛОВ

В Москве значительную роль в пропаганде шеллингианства сыграл Михаил Григорьевич Павлов (1793—1840), профессор агрономии и сельского хозяйства Московского университета. М. Г. Павлов был выходцем из семьи священника. Он окончил Воронежскую духовную семинарию и в 1813 г. стал студентом Харьковского университета, однако через год перевелся в московский филиал Медико-хирургической академии, а затем в Московский университет, который окончил в 1815 г. одновременно по двум факультетам — медицинскому и математическому. Павлов был оставлен при университете, где в 1818 г. защитил докторскую диссертацию по медицине. За этим последовала заграничная командировка в Германию для усовершенствования в естественных науках, главным образом в сельском хозяйстве. С 1820 г. начинается профессорская деятельность Павлова в Московском университете.

Павлову принадлежит большая заслуга в отстаивании прогрессивных методов ведения сельского хозяйства и в развитии агрономической науки. Он был разносторонним ученым, видным литературным и общественным деятелем. В 1828—1830 гг. издавал литературно-научный журнал «Атеней» с приложением «Записок для сельских хозяев, заводчиков, фабрикантов», а позже — специальный журнал «Русский земледелец». Павловым написано большое число работ по вопросам физики, химии и сельского хозяйства, а также несколько сочинений по философии, из которых следует отметить следующие: «О способах исследования природы» (1825), «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных» (1828), «Различие между изящными искусствами и науками» (1828), «Общий чертеж наук» (1839). Натурфилософские взгляды Павлова изложены в его «Основаниях физики» (в 2-х т. 1833, 1836).

В этих сочинениях, а также в лекциях Павлов выступил как сторонник и популяризатор философии Шеллинга. Как свидетельствует А. И. Герцен, «германская философия была привита Московскому университету М. Г. Павловым. Кафедра философии была закрыта с 1826 г. Павлов преподавал введение к философии вместо физики и сельского хозяйства. Физике было мудрено научиться на его лекциях, сельскому хозяйству — невозможно, но его курсы были чрезвычайно полезны. Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студента вопросом „Ты хочешь знать природу? Но что такое

природа? Что такое знать?" Ответом на эти вопросы Павлов излагал учение Шеллинга и Окена с такой пластической ясностью, которую никогда не имел ни один натурфилософ. Если он не совсем достигнул прозрачности, то это не его вина, а вина мутности Шеллингова учения. Скорее Павлова можно обвинить за то, что он остановился на этой Магабарате философии и не прошел суровым искусом Гегелевой логики».[5]

Философская позиция Павлова вполне может быть раскрыта на основании двух его статей: «О способах исследования природы» («Мнемозина». 1825. № 4) и «Общий чертеж наук» («Отечественные записки». 1839. Т. VI). В первой изложен общий взгляд Павлова на природу и познание, а во второй предлагается классификация наук. Как в этих, так и в других его работах проводятся идеи, весьма близкие или просто совпадающие с известными построениями Шеллинга.

Все сотворенное, подлежащее нашему познанию, выступает или как «познаваемое только», или как «познающее и познаваемое вместе», т. е. как природа и человек. Изучение природы возможно двумя способами: аналитически-эмпирическим и синтетически-умозрительным. Им соответствуют опыт и умозрение. По мнению Павлова, эмпирическое познание не может дать единой истины. Пользуясь этим методом, естествознание пришло к атомистической теории, которая оказалась способной объяснить лишь структуру материи, но не в состоянии раскрыть причину ее превращений, потому что эта причина есть нечто, от вещества отличное, противоположное, идеальное. А между тем это идеальное начало составляет главный закон жизни.

Различные формы вещественного мира, являющиеся проявлениями идеального, временны и случайны. Они суть явления. А главная задача науки, говорит Павлов, познать сущность, причину, «дела всетворшего» через различные явления в пространстве и во времени. Но это высшее знание достигается только в умозрении, совпадающем с самопознанием, а эмпирическая наука может дойти лишь до общих понятий, которые еще не составляют абсолютного знания. Отсюда делается вывод: «Мудрая древность не без причины в самопознании полагала начало всякого знания». Однако Павлов, признав преимущество за умозрительным знанием, настойчиво подчеркивает его связь с опытным. Обоснованию этого положения посвящена статья «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных», в которой довольно сурово критикуются молодые шеллингианцы из кружка московских «любомудров» за чрезмерное увлечение общими принципами и пренебрежительное отношение к опытным наукам. Павлов как ученый-естествоиспытатель был встревожен тем, что общие принципы «сделались

[5] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 16—17.

средством для прикрытия невежества» в знании конкретного. Он указывает, что все науки, исключая философию, содержанием имеют сведения опытные. «Сведения умозрительные, составляющие философию, — пишет Павлов, — возможны только при опытных, составляющих науки... Науки без философии быть могут и совсем не вздором, а философия без науки невозможна».[6] Требование связи опытного и умозрительного, конкретных наук и философии вполне согласуется с идеалистическими взглядами Павлова на природу и человека, на материальное и духовное, как противоположные стороны, тождественные в абсолюте. Из опытного знания, обращенного к природе, и самопознания, воплощенного в субъекте, складывается знание абсолютного. С подобных позиций устанавливается Павловым и субординация наук.

Все науки различаются между собой предметом познания. Всякий акт познания начинается с противопоставления познающего «Я» внешнему «не-Я». Из этого акта противоположения Павлов выделяет два отдельных предмета: разумное, или познающее (субъект), и познаваемое, или природа (объект). Им соответствуют две области наук: психические и физические. Но дух и природа не могут быть началом самих себя. Они предполагают творца, в котором все обусловлено и которым все поддерживается. Так выводится еще одна область знания — богословские науки. Области жизни, которые не включаются в указанные разделы, составляют предмет словесных и политических наук. Завершает иерархию философия, состоящая из «науки идей» — идеологии и «науки форм» — математики. Философия, как умозрительная наука, имеет своим предметом общие начала предметов всех наук.

Профессор Павлов является одним из крупных представителей русского шеллингианства. Он воспитал целую группу молодых шеллингианцев — московских «любомудров». Его учеником был Станкевич, который, в свою очередь, много сделал для умственного развития молодого Белинского, Бакунина и др. Лекции знаменитого профессора слушал Герцен. Под влиянием Павлова была написана его кандидатская диссертация. В сознании Герцена на всю жизнь сохранилась глубокая признательность к своему первому учителю философии.

4. «ОБЩЕСТВО ЛЮБОМУДРИЯ»

Пропаганда шеллингианства в России, начатая петербургскими и московскими профессорами, нашла живой отклик у части дворянской молодежи. В 1823 г. в Благородном пансионе при Московском университете сложился кружок под руковод-

---

[6] Атеней. 1828. № 2. С. 17.

ством преподавателя С. Е. Раича, куда вошли воспитанники и студенты В. Ф. Одоевский, М. П. Погодин, С. П. Шевырев, В. Е. Оболенский, А. Н. Муравьев, Н. В. Путята и некоторые другие. Его идейным вдохновителем был профессор И. И. Давыдов. На собраниях обсуждались различные книги и собственные доклады и сочинения отдельных членов кружка. Хотя в кружке занимались по преимуществу литературными вопросами, некоторые участники тяготели к философии, что и привело к образованию в 1823 г. «Общества любомудрия» — первого философского кружка в России. В него вошли поклонники немецкой идеалистической философии В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, А. И. Кошелев, И. В. и П. В. Киреевские, Н. М. Рожалин. Одоевского и его друзей называли «архивными юношами», потому что они служили в архиве Министерства юстиции, куда обычно попадали дети московской знати для подготовки к дипломатической карьере. В близких отношениях с ними находились В. К. Кюхельбекер, А. С. Хомяков, М. П. Погодин, С. П. Шевырев и М. А. Максимович. Общество считало себя тайным, собиралось регулярно на заседания, которые фиксировались в протоколах. «Тут господствовала, — вспоминал Кошелев,— немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др.... Тут мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще и по большей части беседовали о прочитанных нами творениях немецких любомудров. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед; христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу, и его творения мы ставили много выше Евангелия и других священных писаний».[7]

Первоначально деятельность «любомудров» ограничивалась самообразованием в рамках узкого круга лиц. Но по мере утверждения их миросозерцания возникла потребность в создании печатного органа для пропаганды идеалистических идей в обществе. Таким органом стал альманах «Мнемозина», четыре книги которого вышли в течение 1824—1825 гг. Руководящее положение в издании, как, впрочем, и в самом обществе, принадлежало Одоевскому. Он взял на себя организационные заботы, а также отделы беллетристики, публицистики и философии. Поэзия и критика были поручены Кюхельбекеру. «Любомудры» рассчитывали превратить «Мнемозину» в один из ведущих русских журналов, в связи с чем программа была определена довольно широко. Но центральную задачу Одоевский сформулировал следующим образом: «Распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии... положить пре-

[7] Записки А. И. Кошелева (1812—1883). Berlin, 1884. С. 12—13.

делы нашему пристрастию к французским теоретикам».[8] Однако борьба против материализма за внедрение немецкого идеализма в русскую науку, философию и литературную критику, провозглашенная издателями «Мнемозины», не нашла поддержки в обществе, и журнал за недостатком подписчиков скоро прекратился.

В политическом отношении взгляды «любомудров» были весьма различны. К кружку были близки некоторые из декабристов, например Кюхельбекер, Оболенский, М. М. Нарышкин; в его изданиях принимали участие Пушкин, Грибоедов и Д. Давыдов. Несомненное тяготение к декабристам было у Веневитинова, Кошелева и И. Киреевского. На консервативных позициях стояли Одоевский, Хомяков, Погодин и Шевырев. Пушкин, Грибоедов и Д. Давыдов участвовали в «Мнемозине» лишь как литераторы, отрицательно относясь к философским увлечениям «любомудров». Когда А. А. Дельвиг упрекнул Пушкина за связи с «любомудрами», последний отвечал: «Ты пеняешь меня за „Московский Вестник" и за немецкую метафизику. Бог видит, как я ненавижу и презираю ее; да что делать? Собрались ребята теплые, упрямые; поп свое, а черт свое».[9]

«Общество любомудрия» просуществовало до событий 14 декабря 1825 г. При первых же известиях о восстании декабристов Одоевский собрал своих друзей и торжественно сжег все документы, объявив одновременно о роспуске общества. Если одни из «любомудров» во главе с Одоевским были напуганы и торопились отвести от себя какие-либо подозрения, то другие (Веневитинов, Кошелев и Киреевский) испытали крайнее возбуждение, ожидая успеха восстания. Конечно, это не было следствием зрелых политических убеждений, а скорее выражало неосознанные юношеские мечты о свободе. После роспуска общества его члены не прекратили своих связей. В 1827—1830 гг. они пытались объединиться вокруг «Московского Вестника» Погодина, о котором говорил Пушкин в цитированном письме к Дельвигу.

Кратковременное существование московского кружка шеллингианцев не осталось бесследным в истории русской философии и общественной мысли. «Любомудры», действовавшие одновременно с Велланским и Павловым и в значительной степени под их влиянием, способствовали распространению немецкого идеализма среди учащейся молодежи. «Любомудры» не были ни естествоиспытателями, ни активными политическими деятелями. Их интересовала «чистая» философия. Поэтому из Шеллинга они брали трансцендентальный идеализм, не придавая какого-либо значения диалектике и идее связи фило-

[8] Мнемозина. Собрание сочинений в стихах и прозе. Ч. 4. М., 1825. С. 223.

[9] Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1962—1965. Т. X. С. 226.

софии и естествознания. Недаром профессор Павлов критиковал «любомудров» за отрыв их философии от жизни и за пренебрежительное отношение к конкретным наукам. Одним из авторитетов в философской литературе для Одоевского и его друзей был шеллингианец Герес, который занимался философией в связи с религией. Вероятно, под его влиянием «любомудров» заинтересовал вопрос о соотношении философии и религии. Они ставили философию выше религии или вернее из философии хотели сделать религию. Все это, а также дальнейшая эволюция «любомудров» говорит за то, что их следует отнести к лагерю, далекому от науки и материализма. В этом обществе получили первоначальное идейное воспитание многие крупные представители партии славянофилов (братья Киреевские, Кошелев, Хомяков) и идеологии официальной народности (Шевырев и Погодин).

Наиболее видная роль в кружке «любомудров» принадлежала Одоевскому и Веневитинову, которые и определяли его направление.

Владимир Федорович Одоевский (1804—1869) происходил из древнего дворянского рода. Образование получил в Московском университетском пансионе, откуда вынес любовь к литературе и идеалистическое мировоззрение. После окончания пансиона Одоевский поступает на государственную службу и попеременно занимает целый ряд высоких постов в министерствах внутренних дел, духовных дел, государственных имуществ, в Сенате и др.

Одоевский известен в истории как видный писатель и поэт. Вместе с тем в течение всей своей жизни он сохранил приобретенный еще в юности интерес к философии. Философские взгляды Одоевского сформировались под влиянием И. И. Давыдова и М. Г. Павлова. В 1826 г. он познакомился с Велланским и проникся к нему глубоким уважением. Со своей стороны Велланский видел в молодом шеллингианце достойного ученика. Когда Одоевский напечатал «Афоризмы из различных писателей по части современного германского любомудрия», Велланский отозвался о них с большой похвалой и писал: «Афоризмы Вашего сиятельства, помещенные в „Мнемозине", читал я с величайшим удовольствием и признаюсь, что из всех известных мне ученых-россиян Вы одни поняли настоящее значение философии».[10]

Изучение шеллингианства Одоевский начал с Окена, сочинения которого пытался переводить на русский язык. Результатом этого изучения явился и его доклад, прочитанный «любомудрам», «О плюсе и минусе и их успокоении в нуле». Одоевскому периода «любомудрия» принадлежит еще несколько небольших статей по философии, частью опубликованных

[10] Русский Архив. 1864. С. 995.

в «Мнемозине», а частью сохранившихся в его бумагах в виде черновых набросков.[11]

Взгляд Одоевского на мир почти совпадает с основными положениями философии тождества Шеллинга. Вещественное,— пишет Одоевский,— равно отвлеченному. Вещественность есть то же отвлеченное, но только разрозненное, сделавшееся конечным».[12] Вещественное и отвлеченное рассматриваются им как тождественные, но выступающие в различных формах. Отвлеченное есть вещественное в беспредельном и вечном. Вещественное же есть отвлеченное в виде частного и многоразличного. Совершенное единство вещественного и отвлеченного достигается в абсолюте. В качестве отпечатка абсолюта Одоевский рассматривает сознание человека. «Всякое знание есть приобщение тому первоначальному *знанию,* коего отражение есть видимая вселенная и коего источник — начало вечного могущества».[13] Сознание как безусловное отражение абсолютного разума ставится Одоевским выше природы, которая объявляется менее совершенным произведением. В духе шеллингианской философии рассматривается и человек как двуединое существо, выражающее сущность природы в телесном и абсолютный универсум — в разумном.

Таким образом, взгляды Одоевского не отличались оригинальностью. В «Афоризмах» и других статьях он, по существу, пересказывает в более или менее популярной форме основные идеи идеалистической системы Шеллинга, противопоставляя их материалистической философии. В дальнейшем от идей Шеллинга он приходит к мистическим настроениям и теософии.

Дмитрий Владимирович Веневитинов (1805—1827), как и Одоевский, происходил из стародворянской семьи. Первоначальное образование получил под руководством домашних учителей. В 1882 г. поступил вольнослушателем в Московский университет, где сблизился с Одоевским и другими «любомудрами». Веневитинов был талантливым поэтом и находился в дружеских отношениях с Пушкиным, Грибоедовым, Рылеевым, Нарышкиным, Оболенским и др. Веневитинов знал о существовании тайного общества и сочувственно относился к замыслам дворянских революционеров. В период следствия над декабристами он был даже арестован, но за недостатком улик отпущен на свободу.

Симпатии к политическим идеалам декабристов своеобразно уживались у Веневитинова с увлечениями немецким идеализмом. У него нет сколько-нибудь значительных произведений по философии. Сохранилось лишь несколько набросков, среди которых могут быть отмечены «Письмо о философии», «Пись-

[11] См.: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель. М., 1913. Т. 1, ч. 1 и 2.

[12] Мнемозина. Ч. 2. М., 1824. С. 82.

[13] Там же. С. 83.

мо к графине NN» и «Беседа Платона с Анаксагором». В одном из них ставится вопрос о возможности философии как науки. Веневитинов считает, что необходимой принадлежностью каждой науки является, во-первых, ее форма, т. е. стремление привести частное к общему и, во-вторых, содержание или круг явлений, подлежащих рассмотрению. Философия соответствует этим требованиям, но в отличие от конкретных наук охватывает не отдельные ряды явлений, а всю совокупность бытия, отыскивая в нем единое начало. На этом основании философия объявляется наукой наук, или наукой о познании вообще. Вопреки запретам Веневитинов писал, что именно философия как наука наук более всего теперь «необходима для России», потому что «заставляет ее развить свои силы и образовать систему мышления».[14] Он дерзко утверждал, что философская мысль «вырывается из самой свободы ума».[15] Справедливо будет сказать, что в условиях, когда реакционеры пытались превратить философию в служанку богословия, девиз «Цель науки — сама наука» приобрел оппозиционный смысл.[16]

В другом наброске рассматривается отношение субъективного и объективного в процессе познания. Установив, что знание «есть согласие природы с умом», Веневитинов пытается выяснить, каким образом происходит их совпадение в познании. Эта задача решается только в связи с основным вопросом философии. Здесь возможны два предложения: или «субъективное есть начальное» (тогда откуда возникает объективное?), или «объективное есть начальное» (тогда как возникло субъективное?). Веневитинов одинаково не согласен как с материалистическим, так и с субъективно-идеалистическим решением этого вопроса. По его мнению, решение этой антиномии возможно в двух параллельных науках. «Сии науки, само собой разумеется, должны быть — наука объективного, или природы, и наука субъективного, или ума, другими словами: естественная философия и трансцендентальный идеализм. Но так как объективное и субъективное всегда стремятся одно к другому, то и науки, на них основанные, должны следовать тому же направлению и одна устремляться к другой, так что естественная философия в совершенном развитии своем должна обратиться в идеализм и наоборот».[17] Так, на идеалистической основе с позиций философии Шеллинга Веневитинов доказывает тождество бытия и мышления, объекта и субъекта.

Философский кружок молодых поклонников Шеллинга, несмотря на свое непродолжительное существование, оставил определенный след в истории русской философии и обществен-

---

[14] Веневитинов Д. В. Собр. соч. М., 1931. С. 31, 44.
[15] Веневитинов Д. В. Полн. собр. соч. Л., 1934. С. 255.
[16] Соболев П. В. Очерки русской эстетики первой половины XIX в. Ч. 1. С. 45.
[17] Веневитинов Д. В. Полн. собр. соч. С. 257.

ной мысли. Вместе с другими русскими шеллингианцами московские «любомудры» немало содействовали распространению немецкого идеализма в среде учащейся молодежи; от них легко перебросить идейный мостик к кружку Станкевича, который в 30-е годы, начав тоже с философии Шеллинга, перешел затем к пропаганде гегельянства в России.

5. Н. И. НАДЕЖДИН

Николай Иванович Надеждин (1804—1856), по отцу Белоомутский, происходил из семьи священника. Образование получил в Рязанской семинарии, где ему и присвоили фамилию Надеждин. Изучение богословия Надеждин завершил в Московской духовной академии и был направлен преподавателем в родную Рязанскую семинарию. Но в 1826 г. отказался от церковной карьеры и сложил с себя духовное звание. Причины этого крутого поворота в судьбе молодого богослова не следует искать в каких-либо несогласиях с церковью или в расхождениях с вероучением. Мотивы были иными: к 22 годам Надеждин накопил такой обширный запас гуманитарных знаний, какой не укладывался в круг богословия и обязанностей преподавателя бурсы. Он требовал выхода в другой деятельности, другого приложения.

С 1826 г. Надеждин служит домашним учителем в семье Самариных и усиленно продолжает самообразование, готовясь к литературной работе. Первое выступление Надеждина в печати состоялось в 1828 г., когда журнал «Вестник Европы» опубликовал его статью «Литературные опасения за будущий год». Как эта, так и последующие статьи Надеждина-критика вызвали бурные споры в литературной среде и в печати.[1]

Статьи Надеждина от привычной продукции этого жанра отличались острой критичностью, смелыми выпадами против признанных авторитетов, твердостью суждений, а главное — новыми принципами литературных оценок. Надеждин, писал Чернышевский, «первый прочно ввел в нашу мыслительность глубинный философский взгляд. Он дал нашей критике глубокие всеобъемлющие принципы, открытые для эстетики немецкой наукою. Он первый объяснил нашей критике, что такое поэзия, что такое художественное произведение».[2]

В 1830 г. Надеждин защитил докторскую диссертацию «О начале, сущности и судьбах поэзии, называемой романтической», где завершил теоретическое обоснование уже сложив-

---

[1] «Полемика, возбужденная статьями Недоумко (псевдоним Надеждина.— *А. Г.*), составляет едва ли не важнеший эпизод этого рода в истории всего пушкинского периода» (Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. I. М., 1950. С. 589).

[2] Там же. С. 610.

шейся философско-эстетической концепции. С 1831 г. Надеждин — профессор Московского университета. Тогда же он начал издавать собственный журнал «Телескоп», в редакцию которого собрал талантливую молодежь. Его сотрудниками были В. Г. Белинский, А. В. Станкевич, В. И. Красов, А. В. Кольцов, К. С. Аксаков. Именно по их инициативе «Телескоп» в 1836 г. напечатал «Философические письма» П. Я. Чаадаева, после чего журнал был закрыт, а Надеждин сослан в Усть-Сысольск.

Эти драматические события снова круто повернули жизнь Надеждина. Он оставил литературу, хотя продолжал внимательно следить за развитием русской словесности. Предметом его занятий стала история, археология, этнография.

Серьезный интерес к философии Надеждин проявил еще в стенах семинарии, где преподавание велось по книгам Х. Вольфа и по руководствам его последователей. Однако к моменту поступления в Духовную академию Надеждин, по его собственному признанию, уже знал Канта и «других новых философов немецких» и «со всем монашеским жаром восстал на Вольфа и вообще эмпиризм, главную характеристическую черту основанной им школы».[3] У «новых философов» Надеждина привлекли, во-первых, «принцип систематичности», т. е., по-видимому, единства исходных начал познания, и, во-вторых, идея о необходимости «общетеоретического взгляда на развитие рода человеческого».

В литературно-критических статьях конца 20-х годов Надеждин часто, правда, еще фрагментарно, ссылается на различные положения из философии тождества.[4] Что же касается диссертации, то в ней шеллингианство может быть прослежено как основной источник философских, социологических и эстетических построений Надеждина. Местами он просто перелагает основные идеи «Системы трансцендентального идеализма», называя Шеллинга корифеем философии.

Впрочем, несмотря на преклонение перед авторитетом Шеллинга, Надеждин, подобно Галичу и Павлову, опирается на шеллингианство как основу прикладного знания, отбирая блоки, необходимые для обоснования своей оригинальной эстетической теории. Правда, в ней много надуманных схем развития мирового искусства, имеются самоуверенно-размашистые суждения и выводы, но ей нельзя отказать в последователь-

---

[3] Савельев П. Русский вестник. 1856. Т. II. С. 54.

[4] «Образ его мыслей не совершенно еще установился в то время, когда он начал свою литературную деятельность. Основные его воззрения были тверды и справедливы; но много еще осталось в нем следов прежнего образования и почти вся его последующая журнальная деятельность представляется как история постепенного его освобождения от той „старой трухи" (по его выражению), которая так связывает движения мысли»; «Нельзя не согласиться, что мысли Надеждина, по сущности своей чуждые схоластики, выражались иногда в первых его статьях под формою схоластическою» (Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. I. С. 607, 608).

ности и внутренней логичности. Ее новаторский характер был отмечен Чернышевским, считавшим Надеждина подготовителем критики гоголевского периода, т. е. предшественником эстетики «натуральной» школы, выработавшей нормы искусства критического реализма.

Общий план концепции Надеждина таков. Сначала провозглашаются исходные принципы в духе объективного идеализма, затем развертывается социологический раздел, или точнее философия истории, т. е. приложение философских принципов к объяснению человеческого бытия, и, наконец, излагается эстетическая концепция. Эти три части внутренне связаны между собой как стороны единого взгляда: их пронизывает идея развития, непрерывной смены форм проявления общего начала.[5]

Не без патетики Надеждин объявляет о своем открытии: в основе всего сущего пребывает всеобщий дух — «пришелец с неба». Он одновременно, с одной стороны, составляет сущность вещественного бытия и соответственно «действует под телесным покровом человеческой природы», и, с другой — живет в человеческом духе, где реализует наиболее адекватную себе, совершенную степень своего творчества. Однотипность, односущность с высшим духом означает, что подобно своему божественному аналогу человеческий дух обладает свойством «беспрерывного усовершенствования», «по силе которого он не может остаться навсегда в одних и тех же отношениях ко внешней природе. Земное бытие его никоим образом нельзя представить себе без непрестанных и постепенных перемен. Это подтверждает и история человечества самым ясным и определенным образом».[6]

Принцип изменчивости понимается Надеждиным как всеобщий. Из него выводится преемственность, которая становится методом объяснения истории общества и развития художественного творчества людей. При этом он проводит важную диалектическую мысль: хотя в основе всего существующего пребывает нечто идеальное, каждая вещь, поскольку она существует, живет и развивается самобытно. Более обобщенно Надеждин выражает эту мысль следующим образом: «Всякая жизнь проявляется беспрерывным воспроизведением самой себя, следовательно, сама собою начинается и оканчивается»,[7] но, как ор-

---

[5] Сам Надеждин следующим образом толкует структуру философии: «Философия природы возвышает к единой идее все явления вещественной жизни» («синтез натуры»); «Философия разумения освещает единство, коим связуются бесчисленные явления духовной жизни в целость разумного бытия («философский синтез»); наконец, истинно высший синтез («анализ философского синтеза») своим предметом имеет «жизнь рода человеческого, в своем временном развитии», и достигает единой «полной идеи» (см.: Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 107—108).

[6] Там же. С. 128.

[7] Там же.

ганизм, не может быть познана «вне универсального понятия натуры».[8]

Отчетливее и универсальнее, чем Велланский, Надеждин понимал принцип полярности и единства противоположностей, который сам он называл «двойственностью» бытия, «соединением противоположностей» в одном. Мир в своей общей структуре, как дух един, но существует в двух противоположных формах — вещественной и духовной. Таковым же едино-противоположным и, следовательно, противоречивым является каждый предмет. Полярность макрокосмоса выражается в полярности «первоначальных процессов», каковы свет и тяжесть, электричество и магнетизм, дух и материя, даже бог и природа, одним словом, творящее и творимое. В человеческом мире двойственность складывается из добра и зла, свободы и необходимости, а в мысли — из объективирования и рефлексии, или иначе, мысль осуществляется через познание внешнего, «не-Я», и самопознания, постижения собственного «Я».

Надеждин рассуждал и о борьбе противоположностей как отношении между полярными сторонами процессов, но этот компонент диалектического закона был для него не главным. В развитии, напротив, он делал акцент на синтезе («все сущее есть синтез противоположностей») потому, что развитие является не только бесконечным процессом смены форм, переходов и т. д., но и последовательно совокупностью результатов, достигаемых в конце этапов и выражающих ступени зрелости жизни. Поэтому изменчивость как момент развития и борьбу как отношение противоположностей он называет «отрицательной», а устойчивость, когда достигается синтез, гармония — «положительной» стороной развития. Такое понимание закона единства и борьбы противоположностей было общим у всех немецких идеалистов и их последователей в России. В системе трансцендентального идеализма принцип полярности перекрывался, по выражению Гегеля, «мертвящим тождеством».

Однако понимание Надеждиным идеалистической диалектики, по-видимому, со временем менялось. Этого нельзя проследить в деталях, но следует принять во внимание его весьма интересное суждение, относящееся к 1836 г. В статье «Европеизм и народность в отношении к русской словесности» он разграничивает диалектику мысли и диалектику жизни. По его мнению, оружие диалектики, созданной немцами, «имеет решительную силу только в области сухих, отвлеченных поня-

---

[8] Здесь мысли Надеждина очень близки рассуждениям Велланского, взятым из органической теории Каруса и Окена (см.: Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина: В 2 т. Т. II. М., 1960. С. 224—230).— Имя Окена Надеждин называет не часто, но суждения в духе органической теории встречаются почти во всех работах, где русский ученый касается вопросов единства и различия, общего и индивидуального существования, решая их через соотношение организма-макрокосмоса и организмов-микрокосмосов.

тий», а для осмысления реальной жизни, в частности «действительного бытия литературы», необходимо обратиться «к живому созерцанию живых фактов».[9]

Из гносеологических положений, пропагандируемых Надеждиным, пожалуй, главным, но далеко не сразу усвоенным в России, следует считать утверждение о том, что законы мысли должны соответствовать законам действительности. Разъясняя его, Надеждин указывал: сущность мышления человека состоит в том, чтобы «восхитить *внутрь* себя все, что он обретает вне».[10] В противном случае познание становится невозможным, так как познанное будет непохожим на познаваемое.

Как и Велланский, Надеждин постоянно нападал на эмпиризм, отождествляя его с материализмом, но вместе с тем полагал, что опыт не должен игнорироваться. Понимая опыт как чувственную ступень познания, Надеждин считал, что взятая сама по себе она является ограниченной, тогда как, будучи дополненной «силою ума», ведет к искомому знанию. Он так и пишет: «Полное достижение истины, совершенная достоверность знания возможны только при совокупности действий ума и опыта, при согласии чувственной очевидности с логической законностью».[11] А это значит, что Надеждин, в отличие от Велланского, не преувеличивал роль интеллигибельного знания. Напротив, вместе с Павловым он предостерегал русских идеалистов, особенно «безбородых Шеллингов» из кружка «любомудров», от пренебрежения эмпирией и упования на непосредственное умозрение. Вопреки ортодоксальному шеллингианству, за критерий истины он брал не сам интеллект, творящий и познающий мир, а снова опыт, понимаемый в данном случае в качестве «простой наглядной достоверности», как соответствие внутренне-субъективного внешнему объективному. Надеждин и прямо выражал неодобрение увлечением «немецкой мозголомщиной», и протестовал против «насильственной пересадки немецких философских умозрений на нашу отечественную почву», причинявших «варварское насилие русскому языку».

Таким образом, Надеждин по ряду позиций существенно корректировал объективный идеализм Шеллинга. Как Галич и Павлов, он воспринимал шеллингианство через призму конкретного знания, признавал, что ум задыхается в «пустоте идеализма», что постулаты новой метафизики не имеют достаточных оснований и не выдерживают проверки трезвого ума и «строгих выводов».[12]

---

[9] Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина. Т. II. С. 398.

[10] Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. С. 181.

[11] Там же.

[12] Эти и другие критические суждения Надеждина неодинаково объясняются исследователями. Утверждают, что он критиковал Шеллинга слева или, наоборот, справа с позиций теософии. Наиболее верным представля-

Социологическая часть философии Надеждина непосредственно вытекает из общетеоретических установок. Его взгляд на общество правильнее называть философией истории. Во-первых, тогда не существовало науки и понятия «социология»; во-вторых, Надеждин рассматривает исключительно проблемы «социальной динамики»; и кроме того, он не делает различия между общими и специфическими законами бытия и не отделяет общество от природы. Общество — сфера жизни объективного духа, где он облекается в форму человеческого сознания. «В обществе, как и в природе, дух живет и проявляется в вещественной оболочке». Его потенция состоит в стремлении сбросить «узы, наложенные на него вещественною природою, но свергнуть их совершенно никогда не может».[13] Поэтому постижение социального мира должно опираться на знание общих законов и на «глубокое и подробное изучение единой и неизменной человеческой природы».

Если абсолют есть тождество духовного и вещественного, то человек как единственное одухотворенное существо природы представляет собой миниатюрный аналог абсолюта, его наиболее адекватное проявление в эмпирическом мире. Поэтому антропология — наука о человеке — является средством познания высшего тождества, так как в микрокосме содержится сущность макрокосмоса. Отсюда Надеждин, как и Галич, под всякое знание подводит антропологическое основание.

Опираясь на указанные принципы, философия истории Надеждина обращена к проблеме непосредственных причин, факторов и обстоятельств, действующих не извне, а внутри самого социального организма. История тем самым осмыслялась в качестве единого внутренне связанного процесса превращений, совершающихся диалектически. А это значит, что Надеждин утверждал совершенно новый в России метод исторического исследования.

Историю Надеждин расчленял на фазы человеческого духа, восходящего к полному раскрытию своей сущности, к свободе через преодоление противоположного. «Как всякая сотворенная сила, так и дух человеческий слагается из двух различных стихий и есть гражданин двух противоположных миров» — телесного, внешнего и невещественного, внутреннего, недоступного чувствам. В ощущении этого «таинственного синтеза» состоит сущность человеческого сознания, и «человек потолику наслаждается жизнью, поколику сознает в себе борьбу двойственной природы».[14] Отсюда, используя понятия механики, Надеждин строит историю на «двух различных стремлениях» —

ется указание Чернышевского, что Надеждин рано почувствовал недостатки Шеллинга и стал *самостоятельно* приближаться к гегельянству *до* знакомства с Гегелем (см.: Гегель и философия в России. М., 1974. С. 56—68).

[13] Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. С. 128.

[14] Там же. С. 180—181.

противоположно направленных движениях человеческого духа и, следовательно, общества. Одно из них «средобежное», расширительное, из себя вовне; другое — «средостремительное», возвратное, извне внутрь себя. «Этими двумя процессами определяются два периода жизни возмужавшего духа человеческого, из коих каждому принадлежит свой особливый характер».[15]

Античный мир — средобежный; в нем преобладал процесс жизни, «проторгающийся изнутри вне». Ум человеческий расширялся, его единственным предметом познания был внешний мир. Следующий фазис, который Надеждин ведет от падения Рима, напротив, средостремительный, сосредоточивающийся извне внутрь. Предметом познания сделался сам человек, его природа, его ум.

Этой сущностной противоположности периодов — классического и романтического — соответствуют различия по всем производным признакам. Скудный ум древних порождал наивное суеверие, обоготворяющее природу, и ограничивал горизонт так, что «небо их не превышало земных вершин Олимпа». Но на место религии эллинов явилось христианство; человек познал свое высокое происхождение и понял мир вещественный как «мрачную темницу, отчуждающую его от блаженной страны». Если сначала человек был рабом «влечений живой природы», то затем стал свободным и самовластным. Простые родовые или полисные формы общежития, где человек поглощался семьей и родом, сменились со времени Карла Великого политической организацией, сделавшей человека подданным «по чувству благородной души и верного сердца», «благоговейная любовь к отечеству», к своей земле заменилась феодальным правлением, опирающимся на преданность властелину.

Но так как — делает здесь Надеждин одно из самых принципиальных обобщений — «порядок дел гражданских» всегда существенно влияет «на все отрасли человеческой деятельности и на дух людей»,[16] то сравнительно с классической древностью, где «творческая сила» была обращена к внешней жизни, у людей средневековья она, напротив, сделалась выразительницей жизни внутренней, «клубящейся в таинственном лоне духа человеческого». Внешняя природа была признана «недостойной философического исследования». «Эригены, Аквинаты, Бонавентуры, Компанеллы, Бруны и другие „многие учители"» обратили пытливые взоры на «внутреннюю глубину свою». Эта философия, названная схоластической и «заклейменная столь несправедливо», была «анатомической работой мыслящего духа над самим собой».

Такой была прошедшая история. А нынешняя? «Наш век,—

---

[15] Там же. С. 181.
[16] Там же. С. 186.

определяет Надеждин третий период истории,— как будто соединяет или, по крайней мере, стремится к соединению этих двух крайностей через упрочение, просветление и торжественное, на алтаре истинной мудрости, освещение уз общественных».[17] XVII и XVIII вв. были временем постепенных глубоких социальных преобразований. Реформация, политические перевороты, национальные войны, падение тиранических режимов, географические открытия разрушили оцепеневшую феодальную систему. Человек стал гражданином, научившись «укрощать свою свободу силою самой же свободы и покоряться спасительному игу гражданского устройства».[18]

Совершенствование политического состояния имело величайшее влияние на всю жизнь человечества и сообщило ей новое направление. «Оружие уступило перу, рука мозгу, храбрость уму».[19] Иными словами, противоположности, согласно закону «тройственности», достигли степени синтеза, что ярче всего отразилось в философии и поэзии. Философия стала «благоразумнее, осмотрительнее и точнее». «Бакон низвел науку с неба идеальных созерцаний на землю опыта и наблюдений». А «Декарт научил наблюдательный ум поменьше доверять себе и начинать всякое ведение с сомнения».[20] Наступило время и новой поэзии.

Поэзию — художественное творчество людей — Надеждин считал наряду с философией одним из высших проявлений человеческого духа, выражающего как сам дух, так и особенности «общежития».

Эстетику Надеждина, как и других его единомышленников и последователей 20—30-х годов, иногда называют философской. Однако известно, что эстетика от Платона до наших дней остается философской наукой. Значит не здесь следует искать особенную черту взглядов русского мыслителя. Его эстетика была новаторской в России потому, что отличалась от предшествующей по уровню осмысления, как теоретическое отличается от эмпирического. Надеждин создал именно теорию эстетики, последовательно проведенную в объяснении истории мирового искусства и современного ему русского, которое накопило значительные ценности и остро нуждалось в цельной эстетической концепции. Сделав эстетику теоретической наукой, Надеждин в русское искусство и критику внес то, что им недоставало: систематизированный взгляд на историю мирового и русского искусства, понимание природы эстетического сознания и отношения искусства к действительности, четкие критерии оценки художественного произведения и, наконец, соотношение искусства и эстетики.

---

[17] Там же. С. 235.
[18] Там же.
[19] Там же. С. 221.
[20] Там же.

Во-первых, Надеждин утверждал, что искусство представляет собой общественное явление, развивающееся по всеобщим диалектическим законам. Его история триадична; каждый период есть ступень восхождения через отрицание предшествующего в направлении гармонического единства. Классическое искусство, подражающее природе, выражает господство вещественной необходимости над духовной свободой людей (античность). Романтическое искусство, отрицающее первое, заключает в себе осознание противоположности субъекта и объекта, выделяет собственное «я» и истолковывает «движение духовное», внутреннюю свободу, хотя и недостижимую в реальности (средневековье). Новое искусство синтезирует первые два и направлено на понимание законов природы, своего «я» в «живом слиянии». Во-вторых, Надеждин доказывал, что искусство, хотя и остается формой познания абсолюта и его проявлений в природе и человеке, постигает прежде всего действительность, т. е. эмпирический мир и через него — абсолют. Он связывал смену методов и направлений искусства с развитием общества, которое искусство отражает, имея целью воспроизвести «гармонию жизни» — прекрасное, соразмерное с природой и человеком, как «высочайше прекрасных» во всех своих проявлениях.

Относительно русского искусства Надеждин поставил много специальных вопросов о естественности (реальности), национальности, народности искусства, показывающих, что он правильно понимал актуальные задачи отечественной музы и умел прилагать общую теорию к конкретному эстетическому объекту. Он настойчиво протестовал, например, против подражательности на том основании, что каждый народ (вернее нация) несет в себе идею, которая может получить реализацию только в самобытных творениях художников.

Ту эстетику, которую пропагандировал он сам, ученый считал продуктом нового времени, потому что ранее она не могла возникнуть из-за недостаточной ретроспекции. Взгляды древних на искусство он называл эстетическим эмпиризмом, близких предшественников (Баумгартен, Кант) — эстетическим критицизмом, а эстетику Шеллинга — эстетическим трансцендентализмом, уже выродившимся в «метафизическое исступление». Новая эстетика, конечно, может «доверять метафизике изящных искусств исключительное право созидать теорию изящных искусств собственною силою», как это и делают последователи Шеллинга. Однако если этим ограничиться, то эстетика «превратится в паутину, развивающуюся по воздуху», в «логические абстракты», забыв об «опытных, прагматических сведениях», которые необходимы для создания полного понятия о предметах. Нужно помнить, что «всякое истинное познание, а, следовательно, и познание изящного возможно только при участии всех сил мыслящего духа» — самоуглубления, умозре-

ния и наблюдательности, что «никакая теория не может научить искусству, никакое богатство материалов не произведет художника; а словесность есть искусство, а литератор есть художник»,[21] выражающий интересы людей. Литературу Надеждин выделял из всех искусств и ставил на первое место как «цвет человечества», который вместе с непрестанным развитием общества прозябает, распускается и возрастает.

В понимании проблемы отражения искусством действительности Надеждин также предлагает новое и четкое решение. «*Естественность* есть лозунг революционной партии литературного нашего мира»,[22]— заявляет он, предвосхищая термин «реальной поэзии», который будет утверждать Белинский. Разъясняя суть «естественности» в искусстве, Надеждин собственно раскрывает метод типизации. Верно, «по истине», естественно воспроизводить существующее — значит не просто описывать («чтобы не превратиться в домашнего маляра»), но «художник должен *живописать* действительность, изображать ее значение, мысль, душу, а не грубую материю».[23]

Не менее значительным достижением Надеждина является формулировка понятия национального, народного в искусстве, которую он выводит из принципа естественности. Ученый писал: «Разумею под *народностью* то патриотическое одушевление изящных искусств, которое, питаясь родными впечатлениями и воспоминаниями, отражает в своих произведениях родное благодатное небо, родную святую землю, родные драгоценные предания, родные обычаи и нравы, родную жизнь, родную славу, родное величие».[24] Такая верная, но на деле явно односторонняя позиция мыслителя вполне объясняет его суровые оценки состояния литературных дел в России. Даже Пушкин был «признан» Надеждиным только после публикации «Бориса Годунова». У нас, считал Надеждин, есть литература, литературная жизнь, но в них господствует «неуместная» подражательность, убивающая народность.

В программной статье «Европеизм и народность в отношении русской словесности» Надеждин сделал глубокий анализ истории русской образованности, языка и литературы от Киево-Могилянской академии до Марлинского и пришел к горькому заключению, что «у нас нет еще языка, своего, народного, русского»,[25] нет и литературы, кроме «копий» с французских, английских и немецких образцов, нет потому, что не осознано еще ее подлинное общественное призвание. Литература является «пульсом внутренней жизни народа», но в сочи-

---

[21] Там же. С. 421.
[22] Там же. С. 87.
[23] Там же. С. 371.
[24] Там же. С. 372.
[25] Там же. С. 417.

нениях писателей, с одной стороны, еще нет биения жизни, а, с другой — они не участвуют в формировании русского языка и значит «русского самобытного мышления». «Без понятия слово,— заявляет Надеждин,— пустой звук; без идей литература — медь звенящая!..».[26]

В объяснении причин «закоснелости» русской жизни, мышления и литературы («наша жизнь бесстенная китайская живопись: наш свет ... гроб поваленный!») Надеждин приводит немало горьких истин, хотя и не впадает в чаадаевский пессимизм. Ученый выражает уверенность, что слово и мысль народа «не могут подавить веки рабства и унетения». Однако, как и автор «Философических писем», отсутствие у нас «неутомимой энергии» деятельности, «сосредоточенности и напряжения» он выводит из прошедшего. Русь приняла византийское православие, которое расщепило русское слово и русскую мысль на два культурных слоя: церковнославянский, книжный, служебный и живой народный. Русской народной речи и понятиям были оставлены в удел «только низкие житейские потребы», а для «творческого одушевления» существовала только народная песня, над которой «тяготело отвержение, гремело проклятие», как над «греховной забавой, тешеньем беса». Здесь прорываются смутные демократические эмоции Надеждина, однако он понимает народность как равнозначную нерасчлененной национальности и, главное, провозглашает народность неразрывной с православием и самодержавием. Об этом лучше сказать его собственными словами: «Будь только наша словесность *народною:* она будет *православна и самодержавна*!».[27]

Надеждин — родоначальник русской теоретической социологии и эстетики, пытавшийся преодолеть ограниченность идеалистической методологии, оставаясь на идеалистических позициях в понимании как общества, так и искусства.

Надеждин — непосредственный учитель Станкевича и Белинского, воспитавший в них вкус к философии и философскому осмыслению действительности.

---

[26] Там же. С. 380.
[27] Там же. С. 444.

Глава XIV

СОЦИОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ДЕКАБРИСТОВ

1. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ

Общественно-политические, социологические и философские воззрения декабристов сложились в условиях общественного подъема, порожденного победоносным окончанием Отечествен-

ной войны 1812 г. Вместе с тем в них нашли отражение явления начавшегося кризиса самодержавно-крепостнического режима и нарастающий протест в различных слоях общества, особенно в среде крепостного крестьянства. Наиболее образованная часть военной молодежи, составившая впоследствии основу тайных обществ, считала, что русский народ, выдержавший всю тяжесть войны с иноземными захватчиками и обеспечивший России национальную независимость, не может больше оставаться в тисках феодально-крепостнического строя. Для формирования революционных убеждений декабристов большое значение имело их непосредственное соприкосновение с европейским Западом во время заграничных походов русской армии, а также изучение опыта Великой французской буржуазной революции 1789—1794 гг. и революционных событий первой четверти XIX в. в Греции, Италии и Испании.

В подавляющем большинстве дворянские революционеры хорошо знали европейскую и отечественную экономическую, политическую и философскую литературу. Некоторые из них лично были знакомы с выдающимися мыслителями того времени. Так, известно, например, что М. Лунин находился в дружеских отношениях с Сен-Симоном, П. Чаадаев — с Шеллингом, В. Кюхельбекер во время своего пребывания за границей посещал Гете. Сочинения Сея, Адама Смита, Монтескье, Вольтера, Руссо, Гольбаха, Дидро, Гельвеция и других зарубежных авторов составляли тот идейный фонд, который декабристы использовали для самообразования. Больше всего декабристов привлекали идеи французских просветителей и материалистов XVIII в., которые они противопоставляли дворянско-помещичьей идеологии. Идеи буржуазных мыслителей декабристы воспринимали под углом зрения применимости к условиям русской действительности, к задачам революционного движения, и все, что не удовлетворяло их требованиям, решительно отбрасывалось.

Из русских предшественников декабризма на первый план следует поставить А. Н. Радищева, освободительные идеи которого оказали революционизирующее воздействие на общественных деятелей 20-х годов, а через них и на последующие поколения борцов против самодержавия и крепостничества. Судя по свидетельствам современников, в конце XVIII — начале XIX в. многие образованные люди знали «Путешествие из Петербурга в Москву» и многие сочувствовали в той или иной степени ее освободительным идеям. Декабристы А. А. Бестужев, М. И. Муравьев-Апостол, А. П. Беляев, Д. И. Завалишин и некоторые другие писали в своих воспоминаниях, что «свободный образ мыслей» они «заимствовали» из подцензурной литературы. Известно, что Н. И. Тургенев, Г. С. Батеньков и В. И. Штейнгель познакомились с книгой Радищева еще до войны 1812 г., а несколько позже ее прочитали Н. А. Бес-

тужев, Н. И. Муравьев, А. Е. Розен, В. К. Кюхельбекер и др. Последний, например, сообщал, что книгу Радищева «переписывают с жадностью и дорожат каждым дерзким словцом»[1].

Идейное родство между Радищевым и декабристами хорошо понимал еще Герцен. «А. Радищев, — писал он, — смотрит вперед, на него пахнуло сильным веянием последних лет XVIII века», его идеалы — «это наши мечты, мечты декабристов... и что бы он ни писал, так и слышишь знакомую струну, которую мы привыкли слышать и в первых стихотворениях Пушкина, и в „Думах" Рылеева, и в собственном нашем сердце»[2]. Радищев и декабристы — ближайшие единомышленники, связанные общими идеалами первого, дворянского этапа освободительного движения. Декабристы продолжили революционную линию, намеченную Радищевым, и предприняли попытку практического осуществления его идеалов.

Период между опубликованием книги Радищева (1790) и возникновением первых декабристских организаций (1816) в истории политической мысли представлен группой общественных деятелей и литераторов, находившихся в оппозиции к самодержавному строю и враждебно относившихся к крепостному праву. К этой группе можно отнести П. И. Челищева, Ф. В. Кречетова, В. В. Пассека, П. А. Словцова, Н. И. Попова, В. В. Попугаева, И. П. Пнина[3].

Прослеживая идейные истоки декабризма, следует указать и на старших современников, непосредственных учителей будущих членов тайных обществ — К. Ф. Германа, А. П. Куницына и К. И. Арсентьева, на которых ссылались декабристы во время следствия, когда говорили о первоначальном зарождении у них «свободного образа мыслей».

Движение декабристов как крупное общественное движение было бы невозможно без общих стремлений, без определенного единства цели, избранных средств ее достижения. Всех декабристов как многочисленную группу дворянских революционеров объединяло стремление положить конец крепостничеству, разрушить самодержавный деспотизм и сословное деление общества. Все они стремились к установлению такого социально-политического строя, который должен был доставить гражданам «все блага свободы». Главное средство для достижения поставленной цели почти все участники движения — выходцы из дворян, оторванные от народа,— видели в военном перевороте без какого-либо участия народных масс.

---

[1] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. Т. I. М., 1951. С. 19.

[2] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XIII. М., 1958. С. 272—273.

[3] Каменский З. А. Философские идеи русского просвещения. М., 1971.

Но в тайных обществах, которые объединяли наиболее образованных людей того времени, не было полного единства по коренным программным вопросам. Уже в первой организации декабристов — «Союзе спасения» обнаружились расхождения между отдельными членами, например между П. И. Пестелем и С. П. Трубецким, ставившими перед обществом неодинаковые задачи. Позднее в «Союзе благоденствия» четко наметились три группировки: первая (И. Г. Бурцев, Ф. Н. Глинка, Н. И. Комаров, Я. Н. Толстой и др.), выступавшая против крепостного права и злоупотреблений властей, за улучшение правосудия и развитие просвещения, но путем мирных реформ сверху; вторая (Н. И. Тургенев, Н. М. Муравьев, М. Ф. Орлов, С. П. Трубецкой и др.) выдвигала уже более радикальные требования насильственной ликвидации крепостничества и ограничения самодержавия; и, наконец, третью (П. И. Пестель, С. И. Муравьев-Апостол, В. Ф. Раевский, А. П. Юшневский, Н. П. Барятинский и др.) составляли убежденные республиканцы, отстаивавшие решительные методы борьбы. Учреждение после роспуска «Союза благоденствия» в 1821 г. двух, хотя и связанных между собой, но все же самостоятельных обществ — Южного и Северного — привело к созданию существенно отличных друг от друга программ.

Одна из них, составленная Н. Н. Муравьевым и отражавшая умонастроения умеренных членов Северного общества (С. П. Трубецкой, Н. И. Тургенев, Г. С. Батеньков, В. И. Штейнгель и др.), предполагала безземельное освобождение крестьян и конституционную монархию. Сохранились три варианта конституции Н. Муравьева, относящиеся к разным периодам его жизни. Они свидетельствуют, что его точка зрения на крестьянский вопрос и политическое устройство России почти не менялась. «Крепостное состояние и рабство,— гласит проект Н. Муравьева, — отменяется», но церковные земли и земли помещиков «остаются за ними». Лишь «дома поселян с огородами оных признаются их собственностью со всеми земледельческими орудиями и скотом, им принадлежащим».[4] Только в последнем варианте, уступая критике, Н. Муравьев внес поправку о предоставлении крестьянам по две десятины земли и то с оговоркой: «для оседлости их». Послереволюционная Россия мыслилась как ограниченная монархия, в которой император оставался в качестве «верховного чиновника». Ему передавалась вся полнота исполнительных функций. Что касается законодательной власти, она, по конституции Н. Муравьева, должна принадлежать Народному вече, выбранному на основе цензового избирательного права.

Конституция Н. Муравьева принималась не всеми членами

---

[4] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. I. С. 298—299, 302.

Северного общества. К. Ф. Рылеев, И. И. Пущин, братья Н. и А. Бестужевы, П. Г. Каховский, Е. П. Оболенский и многие другие тяготели к более демократической программе Южного общества, изложенной в «Русской Правде» Пестеля.

В Южную организацию во главе с Пестелем входили братья С. И. и М. И. Муравьевы-Апостолы, М. П. Бестужев-Рюмин, А. П. Юшневский, братья Н. А. и П. А. Крюковы, С. Г. Волконский, В. Л. Давыдов, А. П. Барятинский, Н. Б. Басаргин и ряд других радикально настроенных декабристов. Программа этой организации провозглашала республику, отмену сословных привилегий, всеобщее и равное избирательное право, и, наконец, она предполагала наделение крестьян землей при освобождении. Все это, разумеется, отвечало интересам широких масс народа, но декабристы Южного общества, так же как и члены Северной организации, будучи дворянскими революционерами, не решились посягнуть не только на частную собственность как таковую, но и на помещичье землевладение, хотя и имели в виду отторжение некоторой части помещичьих угодий. В этом сказалась общая для всех дворянских революционеров того времени классовая ограниченность.

К Южной организации декабристов примыкало «Общество соединенных славян», которое оформилось как самостоятельная политическая группа в 1823 г. и объединилось с Южным обществом осенью 1825 г. Члены славянского общества держались взглядов как на крестьянский вопрос, так и на будущее политического развития России, близких к программе декабристов юга. Слившись с Южным обществом, «Соединенные славяне» (братья Н. И. и А. И. Борисовы, И. И. Горбачевский, М. М. Спиридонов, В. А. Бесчаснов, Я. М. Андреевич и др.) приняли основные программные требования «Русской Правды» почти по всем социально-политическим вопросам, однако сохранили верность своей мечте об освобождении всех славянских народов от деспотизма, национального порабощения и об объединении их в свободный федеративный союз демократических республик. Члены этого общества таким образом впервые выдвинули славянский вопрос, который впоследствии займет такое большое место в воззрениях и деятельности Герцена и Бакунина.

В отличие от основной массы декабристов члены «Общества соединенных славян», бывшие в большинстве провинциальными армейскими офицерами из небогатых семей, стояли ближе к народу, лучше понимали роль народных масс в общественных переворотах и высказывали критическое отношение к абсолютизации тактики военной революции. Но и они на практике не пошли дальше агитации среди своих солдат в надежде на поддержку народа во время ожидавшихся событий, начало которым положит армия.

Итак, в общественно-политических взглядах декабристов наметились два направления. Осуществление требований как одного, так и другого повело бы к быстрому становлению капитализма в России, только различными путями. Они представляли собой две тенденции буржуазного развития страны, в особенности аграрных отношений, которые составляли тогда основу экономики и преобразование которых превращалось в главную задачу времени. Н. Муравьев и его сторонники из Северного общества за основу экономических преобразований брали капиталистическое развитие помещичьего хозяйства. Интересы крестьянства рассматривались как подчиненные, по преимуществу с точки зрения обеспечения помещиков рабочей силой. В перспективе крестьяне должны образовать класс вольнонаемных сельскохозяйственных рабочих. Программа южан предполагала решительную ломку всех феодально-крепостнических порядков, что содействовало бы более быстрому и, вероятно, менее болезненному для трудового народа обуржуазиванию аграрных отношений. Пестель и его единомышленники главную фигуру русского земледелия в будущем видели не в помещике, а в свободном крестьянине, фермере, владеющем землей на правах производителя.

Таким образом, обе программы дворянских революционеров по своему содержанию были буржуазными.

Общественно-политические идеалы декабристов послужили той почвой, на которой вырастали их социологические построения, выражавшие в теоретической форме общий взгляд на жизнь общества, на его внутренние пружины, структуру и движущие силы прогресса. При этом в области социологии дворянские революционеры были более единодушны, чем при решении конкретных политических задач. Но и здесь почти у каждого, в той или иной мере занимавшегося теоретическими проблемами, имеется своеобразная постановка вопросов, различный подход к их решению и другие индивидуальные особенности.

В основу своей социологии декабристы положили теорию естественного права, из которой выводили природное равенство людей, их одинаковые гражданские права и обязанности. Как и Радищев, декабристы связали эту теорию с борьбой против самодержавия и крепостничества. Несмотря на общий идеалистический подход к объяснению истории, состоявший в том, что во главу угла были поставлены не материальные условия жизни общества, а идейные мотивы (дух времени, общественное мнение, просвещение, законодательство и т. д.), теория естественного права и договорного происхождения государственной власти в интерпретации декабристов позволила им выступить с обоснованием общественного прогресса, исторической закономерности и высказать ряд глубоких идей о роли народных масс в истории, о классовом делении обще-

ства и борьбе классов. Наиболее интересные и оригинальные мысли по этому и некоторым другим вопросам содержатся в работах П. Пестеля, М. Фонвизина и М. Лунина.

Философские идеи декабристов не представляли собой единую систему взглядов. В среде дворянских революционеров как до, так и после восстания 14 декабря 1825 г., в период сибирской ссылки были распространены самые разнообразные философские понятия, заимствованные из различных источников. Декабрист А. Беляев писал в своих воспоминаниях, что «в обществе, состоявшем слишком из ста человек, в огромном большинстве из людей с высоким образованием, в ходу были самые разнообразные, самые занимательные и самые глубокомысленные идеи. Без сомнения, при умственных столкновениях серьезных людей первое место всегда почти занимали идеи религиозные и философические, так как тут много было неверующих, отвергавших всякую религию; были и скромные скептики и систематически ярые материалисты, изучившие этот предмет по всем известным тогда и сильно распространенным уже философским сочинениям».[5] При этом политический радикализм у декабристов не всегда дополнялся последовательным материализмом в философии, и наоборот, материалистические убеждения не обязательно влекли за собой крайние политические выводы.

Материалистическое крыло декабристов представляли И. Якушкин, А. Барятинский, С. Семенов, В. Раевский, П. Борисов, Н. Крюков и др. К идеалистическому направлению принадлежали М. Лунин, Е. Оболенский, П. Бобрищев-Пушкин, В. Кюхельбекер и др. Промежуточное место занимала большая группа «скромных скептиков», людей колеблющихся, осуждавших религиозный мистицизм, но весьма далеких от материализма, а тем более атеизма. К их числу относятся Н. Тургенев, С. Трубецкой, К. Рылеев и др. Но и внутри каждого из указанных направлений трудно обнаружить совпадение взглядов по вопросам религии и философии.

Между декабристами законченных идеалистов было сравнительно немного (в так называемую религиозную «конгрегацию» в период сибирского заточения вошло не более 15 человек), и взгляды их достаточно разношерстны. Оболенский и Кюхельбекер отдали известную дань шеллингианству. Последний вместе с В. Одоевским редактировал альманах «Мнемозина». Кюхельбекер оспаривал как материализм, так и субъективный идеализм, или, как он говорил, «критицизм». По его мнению, вера в «премудрую, преблагую, в всемогущую, самобытную» причину вселенной столь же необходима для человека, как необходима вера в собственное существование. Оболенского занимали проблемы научной методологии. Он высказы-

[5] Там же. Т. III. М., 1951. С. 121.

вал неудовлетворение по поводу разрозненных эмпирических знаний, которые не идут дальше «отдельных идей без плана и цели». Только философия Шеллинга, как он полагал, впервые объединила разобщенные науки в единую стройную систему и таким образом навела порядок там, где прежде господствовал хаос. Шеллингианство Оболенский сочетал с христианством. В Сибири он вошел в кружок Бобрищева-Пушкина, осуждавшего «безбожие» своих товарищей по обществу еще до разгрома движения, а в ссылке развернувшего активную религиозную пропаганду. Лидер «конгрегации» доказывал сотворение человека непосредственно «божественным действием», в результате чего человек получил «дар слова вместе с разумной душой», когда она была «вдохнута в него божественным духом». А. Беляев также утверждал, что истинная свобода достигается только через христианство, что лишь христианин может быть свободен, если даже он находится в «наружном рабстве». Идеалистическую точку зрения разделял и Лунин, хотя его религиозность так же, как и у Оболенского, своеобразно уживалась с крайним политическим радикализмом.

Для всех представителей материалистического направления, которые составляли значительную часть декабристов, характерно прежде всего отрицательное отношение к религии и идеализму. В. Раевский прямо квалифицирует религию как «узду для черни суеверной», как «щит царей стальной». И. Анненков ведет горячие споры с религиозно настроенным Луниным. А. Барятинский в незаконченной атеистической поэме «О боге» нападает на религиозное вероучение. На множестве примеров из органической природы он показывает, что никакой разумности в мире нет. Зло, страдания и гибель ни в чем неповинных существ, их постоянная борьба и взаимное уничтожение — все это свидетельствует о полной несостоятельности догмата «всеблагости» и «всемогущества» стоящего над миром божества. Если прибавить к этому зло, царящее в общественной жизни, то необходимо отвергнуть и самое существование бога. Известному положению Вольтера о том, что если бы бога не существовало, его нужно было бы выдумать, он противопоставляет свой тезис: «Если бы даже бог существовал, нужно было бы его отвергнуть». В Сибири убежденный атеист пишет большую статью (к сожалению, до нас не дошедшую), в которой, опираясь на материалистическую философию, опровергает взгляды Бобрищева-Пушкина и его единомышленников по вопросам религии. С точки зрения Н. Крюкова, вред религии заключается в том, что она препятствует распространению положительных знаний, освящает угнетение народа, учит смирению и т. п. Правда, в Сибири, подавленный тяжелыми душевными переживаниями, Крюков обращается к религии и примыкает к кружку Бобрищева-Пуш-

кина. Якушкин критикует дуализм Декарта, субъективизм и агностицизм Канта, а также ведет полемику по важнейшим вопросам науки и философии со своим другом, идеалистом Чаадаевым. А. Одоевский осуждает систему Шеллинга за научную бесплодность и высмеивает двоюродного брата В. Ф. Одоевского, погрязшего в туманном «германском любомудрии». Даже Кюхельбекер, убеждения которого были близки к шеллингианству, протестует против лжеэтических наклонностей «московских любомудров».

Религиозному и идеалистическому взглядам на мир видные деятели декабризма противопоставляют материалистическую философию и выводы естествознания. Все они разделяют основные принципы материализма, признают материальность мира, атомное строение материи, механическое движение, пространство и время как формы ее существования и сенсуализм в теории познания. Опираясь на достижения астрономии, физики и математики, П. Борисов в статье «О возникновении планет» высказывает свою точку зрения на некоторые проблемы мироздания. Он рисует картину естественного происхождения Земли и ссылается при этом на атомистическую теорию, которая доказывает одинаковое строение космических тел. Н. Крюков в своих философских «Заметках» делает крен в сторону теории этики, прямо заявляя, что главным предметом философии должны сделаться проблемы воспитания нового человека и общественная жизнь. Философия и наука, собственно, и призваны указать человечеству путь к достижению счастья. В связи с таким пониманием роли и назначения философии Крюков придает большое значение вопросам познания, которые решает в духе материалистического сенсуализма. Чувство — единственный источник знания; к нему в конечном счете сводится вся мыслительная деятельность людей. Но наиболее развернутый и оригинальный взгляд на самые различные проблемы философии изложил Якушкин.

2. П. И. ПЕСТЕЛЬ

Павел Иванович Пестель (1793—1826) — выдающийся политический мыслитель и признанный вождь декабристского движения. В 1811 г. он окончил Пажеский корпус и в качестве офицера русской армии участвовал почти во всех сражениях 1812—1814 гг. Антикрепостнические взгляды, сложившиеся у него в период войны и в первые послевоенные годы, привели Пестеля на путь революционной деятельности. В 1816 г. он вступил в только что образовавшееся тайное общество «Союз спасения» и сразу же занял в нем руководящее положение, в 1817 г. написал для этой организации устав, а затем и проект конституции, которая провозглашала отмену крепостного пра-

ва и ограничение самодержавия. Уже в 1820 г. Пестель выступил на собрании членов «Союза благоденствия» с докладом, в котором доказывал преимущества республиканской формы правления и обосновывал «революционный способ действий». В 1821 г. он организует Южное общество, пишет для него республиканско-демократическую программу под названием «Русская Правда» и предпринимает действия, направленные к созданию единой организации дворянских революционеров. В самый канун восстания на Сенатской площади Пестель был арестован. В числе пяти главных деятелей декабристского движения он был казнен в Петербурге.

По единодушному признанию современников, Пестель был человеком выдающихся способностей и отличался редкой образованностью. Вот что писал о нем декабрист Оболенский: «Павел Иванович Пестель отличался умом необыкновенным, ясным взглядом на самые отвлеченные вопросы и редким даром слова, убедительно действующим на того, кому он доверял свои задушевные мысли».[6] Другой декабрист, Н. Лорер, так отозвался о Пестеле в своих воспоминаниях: «Я узнал его коротко и могу сказать про него, что он был один из замечательнейших людей своего времени».[7] Но особого внимания заслуживает характеристика, данная Пестелю Пушкиным. После встречи с вождем Южного общества в апреле 1821 г. он оставил следующую запись в дневнике: «Утро провел с Пестелем, умный человек во всем смысле этого слова!.. Мы с ним имели разговор метафизический, политический, нравственный и проч. Он один из самых оригинальных умов, каких я знаю».[8] Не удивительно, что среди товарищей по обществу Пестель пользовался большим авторитетом и своей настойчивой пропагандой революционных и республиканско-демократических идей оказал сильное влияние не только на современников, но также и на следующее поколение борцов против самодержавия и крепостничества. Это одинаково признавали Герцен, Огарев и Бакунин.

Однако для полной характеристики взглядов Пестеля историческая наука располагает очень небольшим числом источников. Сохранилась только «Русская Правда», показания во время следствия и приписываемая ему работа «Практические начала политической экономии», в которых нашли отражение главным образом экономические, правовые, политические и отчасти социологические воззрения. Что же касается философских взглядов Пестеля, то за отсутствием бесспорных источников о них можно судить лишь с достаточной степенью вероятности. Отдельные отрывочные положения в «Русской Прав-

---

[6] Общественное движение в России в первую половину XIX в.: В 2 т. Т. I. СПб., 1905. С. 237.

[7] Записки декабриста Н. И. Лорера. М., 1931. С. 74.

[8] Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1962—1965. Т. VIII. С. 17.

де», семейная переписка и свидетельства современников — все это нуждается в тщательном сопоставлении и критической проверке.

В «Русской Правде» Пестель ставит и пытается разрешить в числе других важнейших социально-политических вопросов также и религиозный вопрос. В этом документе имеется немало суждений, по которым может показаться, что автор был человеком верующим и, следовательно, идеалистом. Однако нельзя забывать, что «Русская Правда», предназначавшаяся в качестве конституции революционной России, не позволяла автору излагать свои личные взгляды на многие вопросы, и в частности на вероисповедание. Он должен был считаться с мнением других членов общества, среди которых были люди, еще крепко державшиеся за религию. Кроме того, Пестель хорошо понимал, что в условиях России того времени, когда суеверия и религиозные верования были еще очень сильны в народе, высказаться против религии в документе, который должен быть обнародован с тем, чтобы показать народу, «от чего он освобожден будет и чего вновь ожидать может», — значит восстановить массы против революционного правительства. Поэтому не отвергая в «Русской Правде» религию, он стремится приспособить ее к новым условиям, поставить на службу республиканскому государству. Он даже считал, что религия в условиях свободной республики может сыграть известную положительную роль в «исправлении нравов». По его планам, предполагалось конфисковать монастырские земли, лишить духовенство сословных привилегий и низвести его до положения государственных чиновников.

В Центральном государственном историческом архиве СССР в Москве хранится свыше 300 писем родителей к Пестелю на немецком и французском языках. Наряду с бытовыми темами в них затрагиваются, особенно в период 1823—1825 гг., и некоторые мировоззренческие вопросы. Из ответных писем родителей видно, что Пестель очень осторожно возражал на суждения религиозно настроенной матери, высказывал сомнения по поводу «всемогущества бога», обращал ее внимание на материалистическое учение о природе. Свои антирелигиозные мысли он облекал в форму сомнений и избегал прямых суждений. О том, что Пестель никогда не был откровенен с родителями и не раскрывал им до конца своих взглядов на вопросы политики и философии, можно заключить, например, из письма от 31 марта 1825 г., в котором мать писала ему: «Как была бы я огорчена, если бы я узнала, что кто-либо из моих сыновей мог быть в числе так называемых либералов, которые вообще, а у нас в особенности, есть то же, что поджигатели».[9] При этом ни мать, ни отец даже не подозревали, что их сын

[9] Красный Архив. 1926. Т. 3/16. С. 187.

в течение почти десяти лет был одним из руководителей политической организации, которая ставила своей целью ниспровержение существующего строя и даже помышляла на цареубийство.

Столь же сложно дать оценку некоторым сюжетам в письмах Пестеля к родным из Петропавловской крепости. Но в этой связи заслуживает внимания заявление протоиерея Казанского собора П. Н. Мысловского, назначенного духовником к заключенным в крепость декабристам. В записной книжке он отметил относительно последних дней жизни выдающегося русского революционера следующее: «Пастор Рейнбот (Пестель формально принадлежал к материнскому исповеданию, поэтому, не добившись успеха сам, Мысловский направил к нему лютеранского пастора. — *Авт.*)... был с Пестелем несколько часов и вышел от него без всего: преступник и слышать не хотел о таинствах веры; он только вдавался в словопрения с своим священником и не переставал доказывать правоту своих мыслей и поступков... Вечером 12 числа (т. е. накануне казни. — *Авт.*) Рейнбот пришел к нему в каземат, дабы приготовить его к смерти. Снова начались споры как о догматах веры, так и о делах политических. Пастор со слезами на глазах оставил жестокосердного...»[10] На это же указывал и Огарев, собиравший сведения о декабристах. Он писал: «Перед казнью все причащались, кроме Пестеля, который остался верен своему здравому уму. Официальные донесения и даже неофициальные воспоминания стремятся уверить, что это потому, что Пестель был лютеранин; мы убеждены, что это потому, что Пестель был сильный человек».[11]

В первой половине 20-х годов Пестель вращался в кругу таких людей, как Барятинский, братья Крюковы и другие декабристы из Южного общества, державшихся материалистических и атеистических убеждений. Все они считали его своим единомышленником и идейным руководителем. Как раз в это время, а именно в 1821 г., произошла встреча Пестеля с Пушкиным. В уже цитированной выше дневниковой записи поэт отметил поразившее его своей оригинальностью философское суждение Пестеля: «Сердцем я материалист, но разум мой противится этому». Эти слова Пестеля если, конечно, они верно переданы Пушкиным, породили в литературе много разночтений. Из них заключали, что Пестель колебался между материализмом и идеализмом, что сословные предрассудки, религиозное домашнее воспитание и т. п. мешали дворянскому революционеру прочно встать на материалистическую почву.

Однако весьма возможно, что Пестель был предубежден против вульгарного материализма. Это тем более вероятно,

[10] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. II. М., 1951. С. 502.

[11] Там же. Т. III. С. 274—275.

что как на Западе, так и в России такое предубеждение было сильно распространено «под влиянием долголетней поповской клеветы». Материализм часто воспринимался как «обжорство, пьянство, похоть, плотские наслаждения и тщеславие, корыстолюбие, скупость, алчность»[12] и т. п. Под влиянием этого предрассудка, например, Фейербах в Германии и Герцен в России в 40-х годах избегали называть себя материалистами и употребляли обычно для определения своей позиции понятие «реализм».

Все вышеизложенные соображения дают некоторое основание отнести Пестеля к материалистическому или деистическому крылу декабристов.

В «Русской Правде», которая представляет собой один из самых оригинальных документов общественного движения первой четверти XIX в., Пестель подвергает всесторонней критике самодержавно-крепостнические порядки в России и обосновывает необходимость их революционного ниспровержения. Он доказывает, что слом старого режима и утверждение на его развалинах нового общества нельзя осуществить вдруг, для этого потребуется «переходный период» в 10—15 лет, период диктатуры временного правительства, которое призвано провести в жизнь мероприятия, предусмотренные в «Русской Правде». Пестель подробно рассматривает экономические, политические, социальные и многие другие проблемы революции. Он впервые в истории русской мысли широко ставит национальный вопрос. От его внимания не ускользает ни одна сколько-нибудь значительная сторона жизни России. Все подвергается тщательному пересмотру. Но центральное место в этом программном документе отводится решению крестьянского вопроса и обоснованию проекта политического устройства послереволюционной России.

Пестель исходил из того — и в этом случае он имел в виду буржуазные революции в Западной Европе, — что перемена формы политического строя не изменяет положение народа. Герцен так передает слова Пестеля: «Тщетно провозглашать республику... это будет только перемена названия. Нужно коснуться земельной собственности. Надо во что бы то ни стало дать землю крестьянам, только тогда будет совершена революция».[13] Крестьянский вопрос он считал важнейшим вопросом русской революции.

При рассмотрении земельных отношений, по мнению Пестеля, необходимо исходить из двух противоположных положений: во-первых, земля есть общая собственность всего рода человеческого и потому не может принадлежать только отдельным лицам; во-вторых, нельзя игнорировать и тот факт, что

---

[12] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 290.
[13] Герцен А. И. Собр. соч. Т. VII. М., 1956. С. 199.

с усложнением общественных отношений на определенной стадии исторического развития возникло понятие собственности и с течением времени прочно вошло в быт людей. Общественной собственностью земля является потому, что она составляет главный источник пропитания, на который имеют право все люди, без исключения. В пользу второго положения Пестель приводит следующее соображение: развитие сельского хозяйства требует больших издержек, а их будет вкладывать только тот, кто будет уверен в неотторжимости его собственности на землю. Признавая справедливыми оба положения, Пестель предлагает весьма смелый, хотя и утопичный план объединения этих несовместимых принципов в масштабах государства: он разделяет весь земельный фонд России на две части — земли общественные и земли частные.

Общественная часть земли будет принадлежать волостному обществу, которое напоминает сельскую общину, но в отличие от последней является не только хозяйственной, но вместе с тем и административно-политической организацией, и, главное, независимой от помещика. Каждый гражданин, приписанный к волости, бесплатно наделяется участком земли, достаточным для пропитания семьи. Тем самым общественные земли предназначались для производства необходимого продукта. Они должны были, по замыслам Пестеля, обеспечить средствами существования всех неимущих, а также гарантировать им экономическую независимость в политической жизни.

На такой план создания волостных обществ Пестеля, хорошо знавшего аграрные отношения в России, несомненно натолкнула сельская община, сохранившаяся с древнейших времен и имевшая тогда, как и позже, большое значение в экономическом быте крестьянства. Однако Пестель понимал, что сама по себе община еще не дает гарантий освобождения крестьян из-под власти помещиков. Поэтому он хотел реформировать общину так, чтобы она сделалась преградой на пути капитализации деревни и пауперизации крестьянских масс. Именно наличие общины он рассматривал как условие, облегчающее проведение задуманной реформы. Возражая своим оппонентам, автор «Русской Правды» писал: «Сие постановление может большие трудности встретить во всяком другом государстве, только не в России, где понятия народные весьма к оному склонны, где с давних времен уже приобвыкли к подобному разделению земли на две части».[14]

Пестель, как и Радищев, обратил внимание на сельскую общину. Но в отличие от своего предшественника, видевшего решение аграрного вопроса лишь в крестьянском наделе на правах частной собственности, что должно было обеспечить равенство, Пестель поставил проблему общины более глубоко.

[14] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. II. С. 136.

Он предвидел, что частная собственность приведет к скорому расслоению крестьянства и породит сначала экономическое, а затем и политическое неравенство. Учитывая наличие общины, он именно в ней, или в подобной по принципу форме собственности, находит средство против социальной дифференциации. Следовательно, Пестель первым в русской общественной мысли закладывает общину в расчеты планов социального преобразования, задолго до К. Аксакова, Герцена и Чернышевского.

Другая часть земли предназначалась для производства в стране изобилия и передавалась в руки частных владельцев за определенный выкуп. Приобретенная в частную собственность земля отдается в полное владение лиц, которые поступают с ней по своему усмотрению. Однако при этом Пестель делает существенную оговорку: частная собственность на землю не должна лишить граждан «необходимого для житья», т. е. сначала надо обеспечить всем необходимым, а потом «помышлять о приобретении изобилия». Значит фонд земель, находящийся в частной собственности, является дополнением к общественной земле.

При проведении в жизнь указанной реформы, главным образом для создания общественного фонда земель, Пестель намечал конфискацию всех монастырских владений и по крайней мере половины земель, находящихся в собственности помещиков. Ему казалось — и в этом проявилась особенно ярко утопичность его программы, — что после революции окажется, что «все россияне суть помещики, или частные, или общественные».[15]

Пестель отдавал себе отчет в том, что перестройка социально-экономических отношений немыслима без демократизации политической жизни страны снизу доверху. Начиная с 1820 г. руководитель радикальной части декабристов не переставал доказывать, что абсолютизм должен быть решительно искоренен, что господство аристократии может быть подорвано «одним республиканским образованием государства». «Я сделался в душе республиканцем, — заявил он в одном из показаний на допросе, — и ни в чем не видел большего благоденствия и высшего блаженства для России, как в республиканском правлении».[16] В «Государственном завете», который представляет собой краткое извлечение из «Русской Правды», сделанное под диктовку автора, предусматривалось, что все законодательные и исполнительные органы государственной власти строятся на началах полной выборности. Пестель был убежденным сторонником всеобщего и равного избирательного права без каких-либо цензовых ограничений. Не сословные или имущественные привилегии, а одни «дарования, способно-

[15] Там же. С. 160.

[16] Восстание декабристов: Материалы. Т. IV. М.; Л., 1927. С. 103.

сти, познания и услуги» служат поводом для избрания в любой орган республики.

Органы государственной власти Пестель делил на законодательные, исполнительные и «блюстительные», т. е. контрольные. Верховная законодательная власть принадлежит Народному вече, которое избирается всеобщим, равным, двухстепенным голосованием сроком на пять лет. Ежегодно одна пятая часть депутатов переизбирается, а его председатель избирается из числа депутатов, заседающих последний год. Будучи избрано народом, Народное вече «представляет волю в государстве, душу народа».[17] Верховный исполнительный орган называется Державная дума. Она состоит из пяти членов, также избираемых на пять лет, и также каждый год один из них переизбирается. Председатель ее, как и председатель Народного вече, — это член, который через год обязательно выбывает. Наконец, «блюстительным» органом является Верховный собор, перед которым ставится задача — удерживать вече и думу в рамках законности и контролировать строгое соблюдение конституции. Таким образом, периодическая сменяемость всех государственных лиц, снизу доверху без исключения, является, по мнению Пестеля, надежной гарантией как против реставрации самодержавия, так и против узурпации власти одним лицом или группой лиц.

Государство Пестель делит на правительство и народ. Сношения между ними были бы чрезвычайно затруднительны, если бы по отношению к правительству «вся масса народа составляла одно целое нераздельное». Поэтому в любом государстве существует и должно существовать разделение народа на отдельные части. Однако такое разделение может выступать в различных формах: сословное деление общества, при котором отдельным группам или классам предоставляются привилегии экономического и политического характера; подразделения, зависимые от экономической деятельности (земледелие, промышленная деятельность, торговля); наконец, административное деление государства на области, уезды, волости и т. д.

Пестель замечает, что почти в каждом государстве все три «разделения» «самым иногда странным образом перемешаны и перепутаны». Но первый вид все же преобладает в феодальном обществе, а второй — в условиях безраздельного господства «аристократии богатств». И тот и другой вид деления Пестель отвергает, так как считает, что ни наследственных привилегий, ни преимуществ, основанных на собственности или роде занятий, не должно существовать в свободном демократическом государстве. Как те, так и другие, согласно «Русской Правде», отменяются, и в Российской республике все счита-

---

[17] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. II. С. 161.

ются гражданами, которые разделяются исключительно по административно-территориальному принципу.

Пестель сознавал, что проведение в жизнь намеченной им программы вызовет серьезные затруднения, быть может даже сопротивление со стороны господствующего класса. Хотя в «Русской Правде» он и выражал надежду, что дворянство в основной массе поддержит мероприятия революционного правительства, но все же считал нужным предупредить помещиков, «закосневших в своих враждебных противу массы народной предрассудках и мыслящих, что вся Россия для них одних существует, что республиканское правительство предпримет самые решительные действия, дабы в полной мере укротить свирепый их нрав и поставить в невозможность отечеству вредить».[18] В другом месте эта мысль проводится еще более решительно. Говоря о необходимости ограничить экономическое и политическое господство имущих классов, Пестель писал: «Я очень хорошо знаю, что все аристократы, как титулованные, так и денежные, восстанут против этих принципов», ибо они всегда объявляли войну «не на живот, а на смерть, тем более ожесточенную и упорную, чем о более значительных интересах шло дело».[19] Но революционное правительство не должно бояться сопротивления дворянства, так как «любовь и благословения всего народа вполне защитят его от бессильной ненависти нескольких порицающих его эгоистов».[20]

Одно из главных противоречий Пестеля как политического мыслителя и революционера и состояло в том, что он хотел совершить революцию в интересах всего народа, при его сочувствии, но без какого-либо активного участия. Его социально-политическая программа, несомненно, отвечала интересам необеспеченной части общества. Проведением ее в жизнь он стремился создать условия для гражданского равенства, с одной стороны, а с другой — открывал широкие возможности для развития капитализма в России. И сколько бы он не стремился ослабить его безграничное господство, капиталистические отношения неизбежно влекут за собой неравенство.

Изложению конституционного проекта в «Русской Правде» Пестель предпослал теоретическое введение, в котором стремился в общей форме обосновать свою революционную программу. Некоторых социологических проблем он коснулся также в других частях «Русской Правды» и в показаниях во время следствия.

В духе распространенной тогда теории естественного права Пестель доказывал, что общество возникло в результате добровольного соглашения людей, стремившихся к наиболее полному удовлетворению потребностей или нужд, которые проис-

[18] Там же. С. 106.
[19] Там же. С. 123.
[20] Там же.

текают из самой природы человека. Поступившись частью «своего мнения и собственных мыслей» в пользу одного или нескольких лиц, члены общества предоставили им право «распоряжаться общими делами». Так возникло государство, целью которого является «благоденствие всего общества вообще и каждого из членов оного в особенности».[21]

Взаимные отношения между правительством и народом строятся на принципе, согласно которому «правительство существует для блага народа и не имеет другого основания своему бытию и образованию, как только благо народное, между тем как народ существует для собственного блага».[22] При этом Пестель подчеркивал, что всякое право должно основываться на предварительной обязанности. Право, взятое само по себе, без предшествующей обязанности «есть ничто, не значит ничего и признаваемо быть должно одним только насилием или зловластием».[23] Только полное равновесие прав и обязанностей между народом и властями может обеспечить нормальное государственное существование. Лишение народа естественных прав и перенесение на его плечи всех общественных обязанностей неизбежно влечет за собой расторжение общественного договора и ниспровержение существующего политического строя. Таким образом, заключает Пестель, если правительство существует для блага народа и возникло лишь с этой целью, «народ российский не есть принадлежность или собственность какого-либо лица или семейства».[24] Далее он пишет: «Россияне были доныне несчастными жертвами зловластья прежнего правительства и безжалостной, безрассудной, бессовестной корысти дворянского сословия».[25] Теперь наступило время «обновить совершенно пружины этого старого физического и политического организма...».[26]

Обосновывая необходимость революционного уничтожения «гнусного и неистового распорядка вещей» в России, Пестель сумел подняться до представлений о классах и классовой борьбе. Он не только понимал, что современное общество как в России, так и на Западе разделяется на бедных и богатых, но больше того — сделал попытку вскрыть причину общественного неравенства. То, что феодальная система основывается на крупном землевладении и порождает непримиримое противоречие между аристократическим дворянством и крепостными, для Пестеля было очевидным. Это убеждение является отправным во всех его политических построениях. Это понимали и многие либералы того времени. Однако ни либералы 20-х,

---

[21] Там же. С. 76.
[22] Там же. С. 80.
[23] Там же. С. 78.
[24] Там же. С. 80.
[25] Там же. С. 114—115.
[26] Там же. С. 500.

ни так называемые западники 30—40-х годов не видели или не хотели видеть, что победа буржуазной революции во Франции не дала народу ожидаемой свободы, что возникшие вслед за «победой разума» общественные и политические учреждения оказались отрезвляющей карикатурой на блестящие обещания философов XVIII в. Пестель до известной степени понял — и в этом состоит его большая историческая заслуга, — что победа буржуазии в ряде европейских стран и в Америке не изменила материальное положение народных масс. В «Русской Правде» прямо утверждается, что в этих государствах «аристократия богатства» заменяет «аристократию феодализма», и народы «не только ничего не выиграли, но, даже, напротив того, в некотором отношении еще в худшее приведены политическое положение, ибо в насильственную поставлены зависимость от богатых».[27] В чем же состоит эта зависимость? «Бедный, — разъясняет Пестель, — живет только своим трудом; богатый — своими поместьями, своими капиталами». В условиях капитализма трудящийся не имеет ничего, кроме своих рабочих рук, и «умирает с голоду, если у него нет работы». Пользуясь этим, капиталист всегда может «понудить бедного принять все условия, какие ему будут предложены, чтобы только иметь работу».[28]

Экономическая зависимость неимущих от буржуазии или, как называл ее Пестель, от «аристократии богатств» накладывает отпечаток и на политическую жизнь в капиталистических странах. Автор «Русской Правды» хорошо сознавал, что кучка богачей, «основываясь на золоте и серебре», всегда найдет способ оказывать на народ не только экономическое, но и политическое давление. Так, например, описывая выборы при капиталистическом строе, Пестель обратил внимание на то, что «порабощающая сила аристократии и богатых вмешалась в сие дело и превратное представила толкование, вследствие коего во многих представительных государствах представлено участие в избрании представителей одним только богатейшим людям, за исключением большинства граждан».[29] Следовательно, Пестелю, в отличие от большинства либералов первой половины XIX в., в том числе и западников, был ясен антинародный смысл буржуазной демократии. «Я находил, — заявил он следственной комиссии, — что во Франции и Англии конституции суть одни только покрывала, никак не воспрещающие министерству в Англии и королю во Франции делать все, что они пожелают».[30]

Имущественное неравенство лежит и в основе классовой

---

[27] Пестель П. И. Русская Правда. СПб., 1906. С. 214.

[28] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. II. С. 122.

[29] Там же. С. 145.

[30] Восстание декабристов: Материалы. Т. IV. С. 92.

борьбы, которую Пестель считал одной из характерных черт истории. «Мне казалось, — заявил он на следствии,— что главное стремление нынешнего века состоит в борьбе между классами народными и аристократиями всякого рода, как на богатстве, так и на правах наследственных основанными».[31] Замена феодального строя капиталистическим, таким образом, не снимает классовый антагонизм, напротив, еще больше обостряет противоречия между классами. Из этого, конечно, не следует, что Пестель не видел преимуществ капитализма перед феодализмом. Он признавал большое прогрессивное значение буржуазных революций, но считал при этом, что они не довели до конца начатое дело.

Перед Пестелем как теоретиком и политическим деятелем встал чрезвычайно сложный вопрос. С одной стороны, он видел всю архаичность феодально-крепостнических отношений; с другой стороны, его не удовлетворял вполне и буржуазный строй в том виде, как он сложился на Западе. Каким путем должна идти Россия после революции? По существу этот же вопрос со всей остротой встанет перед революционными демократами 40—60-х годов и народниками. Герцен, Чернышевский и деятели революционного народничества ответят на него теорией «крестьянского социализма». Пестель не поднялся до социализма, но сделал первый шаг в этом направлении, выдвинув утопический план сочетания частной и общественной собственности, что, по его представлениям, должно было оградить Россию от «отрицательных» порождений капитализма в экономике и политике. Вот почему Герцен назвал Пестеля «первым социалистом до социализма» в России и считал вождя декабристов непосредственным предшественником теории «русского социализма».

В общем и целом социологические воззрения Пестеля были еще очень далеки от научных представлений об обществе. Он высказал лишь ряд плодотворных догадок, но не смог связать их в единую стройную систему.

Тем не менее, учитывая условия той эпохи, следует признать, что Пестель не только стоял на уровне европейской науки об обществе, но в некоторых случаях преодолел узость буржуазных теоретиков. Сравнивая автора «Русской Правды» с западноевропейскими представителями общественной мысли, Герцен писал: «Не будем забывать, что дело идет здесь о событиях, которые произошли между 1817 и 1825 годами. Социальные вопросы никого тогда не занимали в Европе, „безумец и дикарь" Гракх Бабеф был уже забыт. Сен-Симон писал свои трактаты, но никто не читал их, в том же положении был Фурье, не больше интересовались и опытами Оуэна. Самые

[31] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. II. С. 166.

видные либералы того времени — Бенжамены Констаны, П. Л. Курье — встретили бы негодующими криками предложения Пестеля — предложения, сделанные не в клубе, членами которого были пролетарии, но перед большим обществом, целиком состоявшим из самых богатых дворян. Пестель предлагал этим дворянам добиваться, пусть даже ценою жизни, экспроприации их собственных имений».[32]

3. М. А. ФОНВИЗИН

Михаил Александрович Фонвизин (1788—1854), племянник известного русского сатирика Д. И. Фонвизина, происходил из рода ливонских рыцарей. М. А. Фонвизин был одним из влиятельнейших лидеров декабризма и среди своих товарищей выделялся высокой образованностью. Обширные познания в философии, истории и «политических науках» он приобрел в основном самостоятельно, а свой путь к революционному образу мыслей объяснил следующим образом: «Двукратное пребывание за границей открыло мне много идей политических, о которых прежде не слыхивал. Возвратясь в Россию, в свободное время от службы продолжал я заниматься политическими сочинениями разного рода и иностранными газетами и в это время, читая разные теории политические, дерзал в мечтаниях моих приноровления оных к России».[33]

Фонвизин начал службу в Измайловском полку, отличился под Аустерлицем, участвовал во всех сражениях Отечественной войны, но в 1814 г. после ожесточенного боя попал в плен. В 1815 г. при первом известии о поражении Наполеона он возглавил восстание русских военнопленных и овладел французским городом Оверн. В 1819 г. Фонвизин был произведен в генералы.

Фонвизин стал одним из первых членов «Союза спасения», затем «Союза благоденствия», а в 1819 г. создал отдельное «Военное общество», объединившее радикальное московское офицерство. Назначение тайного общества Фонвизин видел в решении двух задач: уничтожении крепостного права и замене самодержавной монархии республиканским правлением. На съезде в Москве (1821) он предложил план новой структуры организации революционеров, которая разделила бы всех членов по степени идейной зрелости и роли в политической деятельности. Имелось в виду образовать, во-первых, Главный совет, составленный из строго законспирированных лиц, неизвестных большинству; во-вторых, — разряд исполнительных функционеров; в-третьих, — «нововводимых», т. е. членов, взгляды и способности которых должны быть проверены

[32] Герцен А. И. Собр. соч. Т. VII. С. 199.

[33] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. I. С. 385—386.

с целью постепенного и выборочного пополнения организации.

Как известно, именно проблема освобождения от попутчиков занимала руководящее ядро «Союза благоденствия», когда принималось решение о его роспуске. Но проект Фонвизина не прошел по другой причине. «Большинство,— вспоминал он,— не хотело подчиняться полновластной диктатуре одного или несколько избранных лиц с обязательством полного повиновения».[34] Как видно, декабристы в большинстве своем офицеры, служащие или отставные, привычные к военной субординации, не понимали значения централизованного начала политического общества. Весь опыт дворянских революционеров, особенно финал на Сенатской площади, показал, что для решения революционных задач необходима иная психология. Поэтому мнение Фонвизина и некоторых исследователей декабризма о том, что именно отсутствие единого и твердого руководства явилось главной причиной разгрома 14 декабря, не лишено оснований. История знает сотни военных переворотов, закончившихся полным успехом.

В 1822 г., протестуя против аракчеевских порядков в армии, Фонвизин ушел в отставку, но связи с тайным обществом сохранил. С получением сообщения о восстании в Петербурге он пытался поднять московский гарнизон. Его арестовали в январе 1826 г. Приговором декабрист был отнесен к государственным преступникам первого разряда и получил 15 лет каторги с последующим поселением в Сибири. Позднее Николай I сократил срок до 8 лет. С 1838 г. Фонвизин с семьей жил в Тобольске, где написал значительную часть своих сочинений и переводов. Сколько мог, Фонвизин помогал товарищам по ссылке, в том числе петрашевцам Ф. М. Достоевскому и С. Ф. Дурову. В 1853 г., за год до смерти, Фонвизин вернулся в европейскую Россию.

Первые серьезные сочинения Фонвизина относятся к началу 20-х годов. В работе «О повиновении высшей власти, и какой власти должно повиноваться», несмотря на абстрактное понимание «власти», «права» и «закона», автор весьма решительно защищает принцип народного суверенитета; доказывает недоступность подчинения граждан посредством силы; на примерах из истории России показывает гибельность агрессии и завоеваний, делая вывод о том, что «народы, рабственные внутри», так же как и свободные, не терпят «наружного владычества». Поэтому в политике Венского конгресса, кроившего карту Европы, Фонвизин видит только обман народов, жаждущих успокоения, и полную путаницу «понятий политического права» как результат самодержавного произвола.

Сочинения, написанные в Сибири, тематически подразде-

---

[34] Фонвизин М. А. Обозрение проявлений политической жизни в России. Библиотека декабристов. Вып. 4. М., 1907. С. 90.

ляются на три группы: 1) историко-философские и религиоведческие; 2) по крестьянскому вопросу, истории народных движений в России, об общине и социализме; 3) статьи, посвященные событиям 40-х годов в Европе. Все они остались в рукописях, но анализ их позволяет оценить Фонвизина как мыслителя, близкого по уровню Пестелю и принадлежавшего к радикальному направлению в декабризме.

Фонвизин продолжал начатую Пестелем разработку проблем своеобразия русских аграрных отношений, прежде всего общинного землевладения, связывая с ними программные задачи социально-экономических преобразований. Анализ трудов Фонвизина дает ясное и убедительное представление о том, в каком направлении шла мысль наиболее радикальной части декабристов и сколь глубокой была преемственность русского освободительного движения на этапе перехода от революционеров-дворян к революционным демократам. Поиски декабристов уже приближались к решениям социалистического типа и оказали влияние как на взгляды раннего Герцена, так и на формирование теории «русского социализма».

В пестром разнообразии религиозно-философских понятий, распространенных среди декабристов, воззрения Фонвизина отличались тем, что он пытался опереться на идеализированную идеологию первоначального христианства. Декабрист полагал, что церковь в результате приспособления к деспотическому режиму самодержавия отклонилась от «истины» и, внушая людям ложные идеологические и моральные принципы, исказила раннехристианские понятия о земном назначении человека. Восстановление этой «истины» есть дело «здравой», критической философии, начало которой, по его мнению, положил Кант. Идеям Канта, писал Фонвизин, «не противоречит и учение Христово, ибо во всей Европе что другое, как не это благодатное учение, уничтожило крепостное состояние, только в одной нашей России оно не произвело этих вожделенных последствий — да, кажется, в Византии до ее падения оставались рабы...».[35]

Как же представлял себе Фонвизин «здравую» философию? Философия, на его взгляд, является «высочайшей наукой», она сообщает другим наукам «свои начала». Все, что есть «высшего» в других науках, «условливается» тем высшим, которое «создается» только философией и благодаря которому философ «усматривает предмет мира». Ни частное, ни особенное не входит в сферу философии. Она объемлет все научные законы в «их происхождении» и вследствие этого может быть названа «наукой наук». Поэтому основательное изучение философии должно предшествовать изучению всякой другой науки.

[35] Фонвизин М. А. Из писем Е. П. Оболенскому (О социализме и коммунизме)//Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. III. С. 200.

Но потребность в философии, считал Фонвизин, вызывается не одними лишь научно-практическими соображениями и целями; она проистекает прежде всего из человеческого стремления постичь «чисто гуманное», а именно то, что «возносится над опытом и что определяется идеей». «Гуманное» и есть, собственно, «мудрость» — «высший плод философии». Следовательно, философия объемлет и знание, и «действование (нравственные поступки)», является целостным осмыслением материально-объективного мира и моральной системой, основывающейся на том «высшем», которое постигается только посредством интуиции («высшего ведения»). Это «высшее» суть не что иное, как богооткровенная цель мира природного и нравственного. Философия, давая «здравое» понятие об этой цели, может тем самым «приуготовить сердечную почву к принятию семян веры, возбудив в человеке желание самопознания и предоставя ему идеал того, что он должен быть».[36]

Фонвизин строго различал «позитивный» и этический аспекты философии, ибо отрицал возможность обоснования морали с научных позиций. Наука, по его мнению, имеет дело исключительно с «вещами», бытие которых временно и относительно, поэтому и знание не может быть безусловным, абсолютным. Мораль же исследует «важнейшие вопросы человеческого бытия»: о свободе человеческой воли и происхождении зла, о человеке и его назначении, о цели соединения людей в гражданские общества и т. д. Но эти вопросы, по мнению декабриста, не связаны с обыденным человеческим опытом и находятся вне компетенции науки. Они с рождения присущи «нашему внутреннему чувству», и их восприятие «есть дар благодати — вера», которая бывает истинной лишь тогда, когда человек перестает быть «вещью», становится свободным.

Понятно, что «здравая» философия Фонвизина в своих основных определениях совпадает с учением Канта. Именно кантовская этика послужила для него главным теоретическим источником различения эмпирического и нравственного, общественного и этического, знания и морали в общей системе «здравой» философии. Принцип автономности морали, провозглашенный немецким философом, позволил декабристу сделать вывод о том, что истинная моральная свобода может быть достигнута человеком лишь путем решительного освобождения «от всего призрачного и пошлого», господствующего в деспотическом обществе. Фонвизин революционизировал кантовский принцип, придал ему радикально-политический характер, превратил в орудие теоретической критики российской социальной действительности, ее феодально-крепостнических порядков.

Фонвизин был глубоко убежден в том, что крестьянский

---

[36] Фонвизин М. А. Обозрение истории философских систем. Из истории русской философии XIX — начала XX в. М., 1969. С. 286—288.

вопрос невозможно урегулировать правительственным путем и что принципиальное решение его неотделимо от ликвидации самодержавного деспотизма, который именно в сохранении «рабства» видит главное условие собственного существования. Поэтому он придавал огромное значение разработке проблемы революции в России.

Вслед за Радищевым все декабристы — и приверженцы конституционной монархии, и сторонники демократической республики — основной целью своих политических стремлений признавали «возобновление» уничтоженных российским самодержавием «первобытных» законно-свободных учреждений, характерных для Древней Руси. Отсюда и государственный идеал свой они видели в народном вече. Эпоха древнерусского вечевого правления была для декабристов своего рода «золотым веком», они мечтали перенести ее в настоящее. Рассматривая историческое развитие России как процесс постепенного насильственного исчезновения исконных общинно-вечевых вольностей, они последовательно различали два периода: первый — господства народного представительства, второй — феодального, аристократического. Декабристы хотели главным образом восстановить «справедливость» — вернуть народу «естественное» право участвовать в государственных делах. Хотя они по-разному понимали идею народного представительства, однако сходились в признании «военной», «ограниченной» революции в качестве единственного способа политического насилия, которое может осуществить их желание — утвердить в России законно-свободное, представительное правление.

Фонвизин не только не верил в успех крестьянского выступления, как это явствует из его критического отношения к пугачевскому бунту, но и считал совершенно недопустимым «национальное кровопролитие». Он полагал, что крестьянство способно лишь на стихийный протест, тогда как требуется организованная борьба с самодержавием, в чем он и видел заслугу декабристов, которые первыми создали тайную военную организацию, ставившую цель революционной реализации истинных стремлений народа, но без его прямого участия в государственном перевороте. Вместе с тем Фонвизин отнюдь не абсолютизировал военную, «ограниченную» революцию, не возводил ее до единственного способа борьбы с деспотизмом. Он признавал ее приемлемой лишь для России, и только потому, что в России «не было и теперь почти нет пролетариата». Появление пролетариата, утверждал декабрист, решительно изменит соотношение политических сил в стране, ибо он станет инициатором «социальных переворотов». Благодаря пролетариату, подчеркивал Фонвизин, произошли все революционные движения на Западе.

Анализируя историческое развитие пролетаризации и пауперизации западноевропейского городского и сельского насе-

ления, Фонвизин делал вывод, что данный процесс явился следствием германского завоевания в эпоху падения Римской империи, повлекшего за собой, с одной стороны, утверждение «феодальной системы» деспотического правления, а с другой — исчезновение древнеримских сельских муниципальных учреждений и переход всей собственности во владение поземельной и городской аристократии. Это и отличает, по мнению Фонвизина, Запад от России, которая хотя и сделалась самодержавным государством, но миновала «чистый» феодализм и сохранила исконное сельское самоуправление. «Россия, — писал он,— также была завоевана монголами, но так как эти завоеватели, предпочитая кочевую жизнь, никогда не захотели сделаться оседлыми в завоеванной ими стране и опустошали ее частыми набегами для собирания дани, то в нашем отечестве и не было феодализма, и сельские жители, составляющие большую часть народонаселения, сохранили свой древний волостной и общинный быт».[37] Правда, Россия, отмечал Фонвизин, подверглась впоследствии «другому злу» — утверждению крепостного состояния земледельцев. Однако крепостное право, на его взгляд, отличается от «феодальной системы» тем, что оно сохраняет общинно-волостной характер сельского быта, предохраняет земледельца от пролетаризации.

Казалось бы, на основании таких рассуждений о специфике русской и западноевропейской народной жизни Фонвизин должен был прийти к заключению, что спасение пролетариата от бедствий возможно лишь при условии преобразования его быта на общинных началах. Но Фонвизин, признавая общность «главным элементом» утопического социализма, скептически относился к попыткам применения его в западноевропейских странах, критиковал стремления утопических социалистов мирным способом доставить каждому гражданину «безбедное существование». Вместе с тем он не был отрицательно настроен к утопическому социализму вообще; он отвергал лишь предлагаемые им способы преобразования общественной жизни. Причину «несбыточности» утопического социализма в Западной Европе Фонвизин усматривал прежде всего в том, что там исчезли общинные поземельные отношения. Это наблюдение и натолкнуло его на мысль, что военная «ограниченная» революция способна, уничтожив самодержавную деспотическую власть, сохранить неприкосновенным общинный быт русского крестьянства и на его основе осуществить социалистическое преобразование России.

Как видно, взгляды Фонвизина на земельную общину в ряде пунктов совпадают с теорией «русского социализма» Герцена. Однако очевидно и различие, состоящее в том, что, по мнению

---

[37] Цит. по: Замалеев А. Ф. М. А. Фонвизин. М., 1976. С. 102.

декабриста, революционизирование крестьянства приведет к разрушению общинного землевладения в России, а следовательно, к уничтожению реальных предпосылок социализма на русской почве. Поэтому он ратовал за военную революцию, с которой связывал сохранение крестьянского общинного быта. Фонвизин был убежден, что «русский народ призван из своих родных стихий развить новую мировую идею». По его мнению, эта «мировая идея»— социализм — сплотит вокруг России все славянские племена и упрочит за ними главенствующее значение в историческом процессе. Объявив общинный быт «чисто славянской стихией» и понимая последний исключительно как общественное землевладение и политическое «народоправство», близкие основным идеалам социалистических учений Запада, Фонвизин именно социализм провозглашал той новой мировой идеей, которую призван развить русский народ.

Следует отметить, что обращение русских социалистов к народному общинному быту свидетельствовало о их неудовлетворенности системами западноевропейских утопистов, о стремлении соединить теоретическое обсуждение проблемы построения социализма с анализом ведущих тенденций развития самой объективной действительности. Такое стремление было присуще также декабристу Фонвизину, мировоззрение которого отразило процесс зарождения революционно-демократической идеологии в России, переход от дворянской революционности к разночинскому демократизму.

4. И. Д. ЯКУШКИН

Иван Дмитриевич Якушкин (1793—1857) прошел такую же школу политического воспитания, как и большинство дворянских революционеров первой четверти XIX в. В 1812 г. он был захвачен общим патриотическим подъемом, участвовал почти во всех крупных сражениях с французами. Знакомство с буржуазной Европой открыло ему глаза на многие вопросы, о которых он прежде не помышлял. Во время следствия Якушкин так и заявил: «Пребывание во время похода за границей, вероятно, в первый раз обратило внимание мое на состав общественный в России и заставило видеть в нем недостатки».[38] Неоправдавшиеся ожидания реформ и правительственная реакция, наступившая сразу же после окончания войны 1812 г., толкнули Якушкина на путь революционной деятельности. Он оказался в числе основателей тайного общества и уже в 1817 г., как и Лунин, вызвался убить Александра I. В 1818 г., опять-таки подобно Лунину, Якушкин строил планы поездки в Южную Америку, а несколько позже — в Грецию для участия в осво-

[38] Восстание декабристов: Материалы. Т. III. М.; Л., 1927. С. 44.

бодительной борьбе этих народов от иноземного владычества.

Недовольный бездеятельностью «Союза благоденствия», Якушкин в 1820 г. предпринял попытку освободить от крепостной зависимости принадлежавших ему крестьян. Об этом факте, имевшем большое поучительное значение для декабристов, он рассказал впоследствии в своих «Записках». Якушкин намеревался предоставить в безвозмездное владение крестьян их дома, скот, лошадей и ту землю, которую они обрабатывали, оставив за собой основную часть земли. Иными словами, он предложил, по существу, те же условия для освобождения, которые намечались в конституционном проекте Н. Муравьева, т. е. предоставление крестьянам личной свободы, но без наделения землей. «Я собрал их,— рассказывает автор „Записок", — и долго с ними толковал; они слушали меня со вниманием и наконец спросили: „Земля, которою мы теперь владеем, будет принадлежать нам или нет?" Я им отвечал, что земля будет принадлежать мне, но что они будут властны ее нанимать у меня. „Ну так, батюшка, оставайся все по-старому: мы ваши, а земля наша"».[39] Этот случай лучше всяких теорий доказал Якушкину и другим декабристам, что «освободить крестьян, не предоставив в их владение достаточного количества земли, было бы только вполовину обеспечить их независимость».[40] По желанию Якушкина, находившегося уже в Сибири, его родственники отказались от имения и все передали крестьянам еще задолго до реформы 1861 г.

По степени виновности Якушкин приговором суда был отнесен к первому разряду и приговорен к смертной казни, замененной пожизненной каторгой в Сибири. Он мужественно переносил свое заключение, а после каторги на поселении в г. Ялуторовске организовал школы для обучения детей местного населения.

Все свободное время Якушкин посвящал научным занятиям. «В книгах недостатка не было, — сообщал он в своих „Записках",— журналов получалось также достаточно, и всякий имел возможность читать лучшие сочинения по всем отраслям человеческих знаний».[41] Таким образом, Якушкин и его друзья по ссылке находились в курсе событий общественной жизни и были осведомлены в новейших открытиях науки. Якушкин заметил и высоко оценил революционную агитацию Герцена через вольную русскую прессу за границей. В 1855 г. в связи с выходом в свет первой книжки «Полярной звезды» старый революционер писал наследнику идей декабристов: «„Полярная Звезда" читается даже в Сибири, и ее читают с великим

---

[39] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. I. С. 119.

[40] Там же. С. 122.

[41] Записки, статьи и письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951. С. 109.

чувством; если бы вы знали, как бы этому порадовались. Я уже не говорю о людях, которые сочувствуют вашим убеждениям и ценят вполне прекрасное ваше направление и благородный труд ваш, но даже и те, которые не имеют никаких убеждений, никакого направления, читая вашу книжку, они находятся под каким-то обаянием, невольно грудь их расширяется, и они чувствуют, что дышат свободнее».[42]

Но главным предметом своих научных занятий Якушкин избрал естествознание. Кроме изучения специальной литературы он ведет собственную исследовательскую работу: собирает образцы сибирской фауны и флоры, производит анатомические и физиологические изыскания, ставит опыты и т. п. Вместе с тем Якушкин серьезно занимается философией.

Философские вопросы интересовали Якушкина еще в молодости, когда он учился в Педагогическом институте. Там он прослушал курс философии у профессора Буле, а несколько позже проштудировал его шеститомную «Историю новой философии». Переписка и некоторые другие документы свидетельствуют об изучении им сочинений Декарта, Локка и французских материалистов XVIII в. Знакома была ему также и немецкая идеалистическая философия в лице Лейбница, Канта и Шеллинга.

Уже в ранний период своей жизни Якушкин почувствовал неудовлетворенность религией, перестал посещать церковь, а затем и вовсе отказался от религиозных верований.

Продолжая заниматься философией и естественными науками в Сибири, Якушкин пишет собственное, хотя и небольшое, но очень интересное и глубокое по содержанию сочинение под названием «Что такое жизнь?», которое, по всей вероятности, имело целью противопоставить идеалистической пропаганде религиозно настроенной части ссыльных декабристов аргументацию в пользу материализма. Возможно, она была написана в ответ Чаадаеву, полемику с которым Якушкин продолжал.

Статья «Что такое жизнь?» содержит большой естественнонаучный материал, опираясь на который Якушкин стремится разрешить широкий круг проблем: о жизни, о человеке и его месте в природе, о природе человеческого сознания и вопросах познавательной деятельности людей. Здесь выдвигается, по существу, та же самая проблематика, что была поставлена Радищевым в его философском сочинении «О человеке, о его смертности и бессмертии». Однако в отличие от Радищева, который, столкнувшись с указанными вопросами, впал в неразрешимое противоречие и так и не сумел сделать выбора между материалистической и идеалистической точками зрения, Якушкин уже не видел никаких затруднений в вопросе о том, смертна или бессмертна душа. Для него взгляд или

[42] Там же. С. 177.

вера, что «человек имеет в собственность бессмертную душу, какой не имеется ни у одного из прочих животных», не более, как «преданье старины глубокой».[43]

Размышления Якушкина близки по постановке вопроса к ранним работам Герцена. Его одинаково не удовлетворяют ни идеалистическое противопоставление человека природе, ни вульгарно-материалистический взгляд, низводящий человека до уровня животных. В связи с этим он обращается к истории философии и делает критический разбор ряда учений. Декарт, по его словам, нанес сильный удар «средневековой премудрости», но стереть ее с лица земли оказалось не по силам этому мыслителю, потому что сам он не пошел дальше дуализма, состоявшего в том, что «духовное начало» было положено в основу при объяснении человека, в то время как вся остальная природа выведена из вещественной субстанции. Даже высокоорганизованные животные выглядели, согласно Декарту, как «искусно устроенные куклы». «В силу такого учения человек,— по словам Якушкина,— был взгроможден выше всего сущего».[44]

Несообразность картезианства скоро обнаружилась, и уже Локк выступил против дуализма Декарта, а главное — против крайнего рационализма. Но при объяснении человека и его сознания, по мнению Якушкина, Локк впал в другую крайность, доказав «как дважды два пять, что все наши понятия приобретаются только через внешние впечатления, и потому все наши побуждения происходят извне».[45] При этом Якушкин возражает не против сенсуализма в теории познания вообще. Он и сам стоит на точке зрения чувственного происхождения знаний. Его не удовлетворяют чрезмерная упрощенность, прямолинейность и вульгаризация процесса познания, присущие крайнему эмпиризму. Вслед за Локком, по словам Якушкина, «ватага философов всех мастей и разрядов» низвела человека до степени животного. В этом случае он имеет в виду прежде всего «учение Кабанисов и прочей их братии».

К проблеме жизни вообще и жизни человека в частности Якушкин пытается подойти с научно-материалистических позиций и в то же время стремится избежать грубого механицизма. Вся природа в своей основе, с его точки зрения, состоит из бесчисленного множества «единиц», которые «составляют саму сущность предмета» и образуют его «своими сочетаниями». «Единицы» недоступны нашим опытным наблюдениям, они не обладают протяжением и никакими другими свойствами, кроме движения. Поэтому в спокойном состоянии «единица» подобна математической точке, а в движении она, как и точка, может образовывать линии, плоскости, тела, т. е. то, что имеет протя-

[43] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. I. С. 154.

[44] Там же. С. 155.

[45] Там же.

жение. Между «единицами» нет другого различия, кроме движения, которое разнообразится до бесконечности. Разница между неорганической и органической природой заключается лишь в степени сложности внутреннего строения тел. А сама жизнь — это в конечном счете только «особый способ и порядок единиц», вследствие которого образуются растения и животные. «В этом отношении,— пишет Якушкин,— и человек, и петух, и устрица, и гриб подчиняются одному и тому же закону и ничем не разнятся между собой».[46]

Иными словами, Якушкин, по-видимому, отступает от традиционных представлений о строении материи и о закономерностях микромира. Неудовлетворенный механистической концепцией, он ищет другое, более совершенное решение вопроса. Однако наука того времени не давала ему достаточно убедительных аргументов для выработки принципиально нового взгляда. Поэтому, как это часто бывает, он вынужден был использовать кое-что из арсенала старых представлений в новом толковании. Если принять во внимание все определения «единицы», положительные и отрицательные, и в том числе то, что человеческое «я» — неразложимое начало духа, тоже есть «единица», «обладающая жизненной силой и силой мышления, которые обе суть одна и та же сила в разных степенях своего развития»,[47] то «единица» является монадой и ничем другим. Якушкин, однако, преднамеренно не употребляет это понятие, как скомпрометированное идеализмом, и предпочитает свое собственное — «единица», пытаясь новое понятие наполнить новым содержанием и по-новому включить его в общую систему мира, понимаемого материалистически.[48] Достиг ли Якушкин желаемого итога? Отчасти да. Ему удалось придать своей концепции внешнюю стройность и последовательность, но заменить идеальную сущность монады внутренними силами материального порядка он не мог. Поэтому его поиск остался незавершенным.

Якушкин не ограничивается признанием материального единства мира, а идет гораздо дальше, прослеживая глубокую внутреннюю связь в развитии органической природы. Опытное изучение явлений жизни и в особенности развития зародыша приводит его к выводу: «Человек в зародышевом своем развитии принимает все виды существования животных».[49] Якушкин прекрасно понимает, что «жизнь при своих проявлениях, от гриба до человека, имеет свои степени развития», и потому на-

[46] Там же. С. 169.

[47] Там же. С. 161.

[48] Этого обстоятельства не учитывал И. К. Луппол, считая Якушкина ординарным лейбницианцем (см.: Луппол И. К. Историко-философские этюды. М.; Л., 1935). Однако к монаде проявлял внимание и Герцен, говоривший, что монада — идеальный атом и заключает возможность материалистического переосмысления.

[49] Там же. С. 159.

ряду с общими закономерностями природы и органической связью явлений жизни необходимо учитывать качественное своеобразие каждого живого существа. Иными словами, сам процесс развития в органическом мире совершается, с одной стороны, по общим законам, которым подчинены все явления жизни, с другой — это общее проявляется через бесконечное разнообразие особей, так что любое из живых существ отличается от себе подобных так же, как каждый цыпленок или каждый ребенок отличается от всех цыплят и от всех ребят.

Так же и человек, полагает Якушкин, «не бывши альфой и омегой мироздания, составляет только звено бесконечной цепи творений». Следовательно, человек как живое существо подчиняется общим законам жизни, и в этом отношении он только ступень в развитии живой природы. Но при всей общности с миром животных человек существенно выделяется из среды других живых существ «силой мышления», которая составляет его специфическую особенность. Мышление и сознание вообще Якушкин понимает как высшую ступень в развитии жизни. Подобно тому как при высокой степени тепла появляется свет, так и при высоком развитии жизни проявляется мышление. Но возникнув как свойство и способность в высокоорганизованном «мозговом снаряде» человека, мышление столько же отличается от жизни, как свет отличается от тепла. Отсюда он заключает, что высшим произведением природы является человек, а высшую его способность составляет мышление.

Процесс познания, по Якушкину, начинается с чувственного восприятия, на основе которого возникают понятия и затем уже теоретические обобщения. Но восприятие действительности не есть ее зеркальное отображение. Стремясь найти более точное объяснение связи чувственного и логического, чем это было в эмпирической философии, Якушкин высказывает весьма важное соображение, что человек избирательно относится к внешним воздействиям, т. е. выступает как активное существо в многосложных отношениях своих с объективным миром. В результате такого отношения к миру вещей каждое ощущение оказывается осознанным. В самом процессе восприятия человек выступает как разумное существо с определенным запасом уже накопленных знаний. Отсюда опять же выводится, что ощущение является осознанным, а в логическом мышлении неизменно присутствует чувственный элемент. «Собственная деятельность нашего Я, — пишет Якушкин, — беспрестанно проявляется при сношениях своих с внешним миром, и не все впечатления, передаваемые нам нашими чувствами, равносильно ощущаются нашим Я».[50]

К сожалению, историческая наука располагает весьма ограниченными источниками для суждения о философских и есте-

[50] Там же. С. 162.

ственнонаучных взглядах декабриста Якушкина. Сохранились только «Записки», показания во время следствия, переписка времен сибирской ссылки и небольшая статья «Что такое жизнь?», в которой лишь в самой общей форме намечено решение широкого круга научно-философских проблем. Но и сохранившиеся материалы позволяют говорить о Якушкине как об оригинальном русском мыслителе, во всяком случае как об одном из наиболее глубоких среди декабристов.

Еще Радищев столкнулся с рядом диалектических проблем в вопросе о природе человеческого сознания, о взаимоотношении чувственного и логического в познании, но не смог разобраться в них с позиций метафизического материализма и обратился к арсеналу идеалистической философии. Якушкин также не вполне удовлетворен старым метафизическим взглядом на человека и его познавательные способности, унаследованным от философов XVI—XVIII вв. Он отмежевался от вульгарного материализма, но это не послужило для него основанием отказа от материалистической теории вообще. В своей работе «Что такое жизнь?» он противопоставил идеалистической методологии проникшего в Россию шеллингианства последовательно материалистическую интерпретацию достижений естествознания.

Якушкин, разумеется, не преодолел метафизический образ мышления, по-прежнему господствовавший в науке и философии его времени, однако высказал целый ряд положений, в которых чувствуется биение живой диалектической мысли. Он признавал внутреннюю имманентную активность материи, многообразие ее качественных проявлений в объяснении явлений жизни, развивал точку зрения эволюционизма, проводил идею поступательного развития в направлении от низших форм к высшим, вплоть до человека; наконец, у него явно намечался диалектический подход к проблеме чувственного и логического в познании и вообще к взаимодействию человека с внешним миром.

Главное же значение теоретических идей Якушкина, как, впрочем, и других декабристов материалистического направления, состоит в том, что они освободили материалистическую философию в России от колебаний, идеалистических отступлений и в тяжелых условиях политической и идеологической реакции противопоставили ее религиозно-мистическим и идеалистическим учениям.

Раздел шестой

ИДЕЙНО-ФИЛОСОФСКАЯ БОРЬБА 30—40-х ГОДОВ XIX в. МАТЕРИАЛИЗМ И ДИАЛЕКТИКА РЕВОЛЮЦИОННОЙ ДЕМОКРАТИИ

Разгромом движения декабристов кончается целый период в жизни России и начинается новый, имеющий свои черты и особенности. В социально-экономическом отношении 30—40-е годы характеризуются дальнейшим углублением противоречий внутри самодержавно-крепостнического режима. Происходит, хотя и медленная, но неуклонная капитализация страны. Формируется русская буржуазия как класс на основе промышленного производства, торгового капитала и вовлечения в сферу товарного обращения помещичьих хозяйств. Крепостничество все более изживает себя, превращаясь в главный тормоз экономического развития. Осознание архаичности, несправедливости всего социального строя России, базирующегося на закабалении народа, распространяется во всех слоях общества. Вопрос существования крепостного права становится центральной политической проблемой, вынуждая правительство и господствующий класс принимать ужесточающиеся охранительные меры.

30—40-е годы известны в истории как период николаевской реакции. Учреждается корпус жандармов с целью предупреждения революционных выступлений по примеру декабристов и польских революционеров. Политический сыск и доносы превращаются в систему. Один за другим закрываются журналы «Европеец», «Московский телеграф», «Телескоп». Литература ставится под жесткий контроль цензуры. Жертвой реакции пал Пушкин; затравлен и убит Лермонтов; в Сибири томятся сотни декабристов и польских повстанцев; разгромлены студенческие кружки Сунгурова и братьев Критских; Герцен и его друзья отправлены в ссылку; Чаадаев по повелению правительства объявлен сумасшедшим; сослан Надеждин; Шевченко отдан в солдаты; заточены в крепость, а затем сосланы в Сибирь петрашевцы; в удушливой атмосфере деспотизма задыхается

Белинский. Таков далеко не полный перечень жертв николаевского режима.

В этих условиях освободительное движение, конечно, было ослаблено. Но медленный процесс собирания сил после катастрофы 14 декабря 1825 г. все же продолжался. При этом отличительную черту 30—40-х годов составлял очень сложный, болезненный и противоречивый процесс вытеснения дворянской революционности и формирования революционно-демократического движения и идеологии. В 30-х годах еще не обозначились политические группировки. Происходило умственное брожение среди молодежи, объединявшейся в различные кружки. Зато в 40-е годы уже четко наметилось размежевание политических сил; сложилась многоликая общественная оппозиция. Идеологическая борьба приобрела новые и более зрелые формы.

Программа господствующего класса получила оформление в так называемой идеологии «официальной народности», принципы которой были сформулированы министром просвещения С. С. Уваровым в 1832 г. и поддержаны затем С. П. Шевыревым и М. П. Погодиным. Герцен так охарактеризовал назначение охранительной идеологии: «Для того чтоб отрезаться от Европы, от просвещения, от революции, пугавшей его с 14 декабря, Николай, со своей стороны, поднял хоругвь православия, самодержавия и народности...»[1]

Главная задача, которую ставило самодержавие и его защитники из крепостнического лагеря, состояла в том, чтобы пресечь распространение революционных идей и остановить пробуждение общества. С этой целью в ход была пущена версия, будто бы уклад русской жизни коренным образом отличается от западноевропейского. Россия всегда была, есть и останется самобытной страной, не имеющей ничего общего со строем жизни европейских народов, которые погрязли во внутренней борьбе враждебных группировок. Самобытная исключительность России в том и состоит, что в ней царит «семейное равенство», «патриархальная свобода», «взаимная любовь» между крестьянами и помещиками, а главное — полный союз между самодержавием, представляющим собой исконную форму государственной власти, православием, которое составляет «моральный дух» и образ мышления народа, и народом, боготворящим царя за отеческую о нем заботу. Эта триединая формула выражает суть реакционной идеологии «официальной народности». На ней строилась политическая и идеологическая тактика охранительной партии, которую наилучшим образом передал Уваров в одной из своих речей (1835): «Мы, т. е. люди XIX века, в затруднительном положении; мы живем среди

---

[1] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 137.

бурь и волнений политических. Народы изменяют свой быт, обновляются, волнуются, идут вперед.

Но Россия еще пока девственна и не должна вкусить, по крайней мере теперь еще, сих кровавых тревог. *Надобно продлить ее юность и тем временем воспитать ее.* Вот моя политическая система... *Если мне удастся отодвинуть Россию на 50 лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно.* Вот моя теория; я надеюсь, что это исполню. Я имею на то добрую волю и *политические средства.* Я знаю, что против меня кричат: я не слушаю этих криков. Пусть называют меня обскурантом: *государственный человек должен стоять выше толпы».*[2]

Против освободительных идей защитники официальной народности использовали также патриотизм, получивший в их истолковании, как заметил однажды Герцен, полицейскую окраску и понимавшийся в духе откровенного национализма. Из него прямо вытекала теория панславизма, которая служила для обоснования господства России в славянском мире.

В освободительном движении 40-х годов, когда вопрос о крепостном праве стоял в центре внимания русского общества, оппозиционные силы выступали в виде различных группировок, от самых правых до крайних левых, выражавших устремления различных слоев либерально настроенного дворянства. Главными из них были славянофилы[3] и западники.

Русский либерализм в середине XIX в. был по преимуществу дворянским либерализмом. Он расцвел в период, когда дворянская революционность уже умирала, а революционность демократическая находилась еще в процессе становления. Либералы, с одной стороны, понимали невозможность сохранения старых самодержавно-крепостнических порядков, а с другой — опасались, что реформирование общественных отношений затронет привилегии господствующего класса. К тому же Россия была отсталой страной и подходила к антифеодальным преобразованиям с большим опозданием, когда в странах западного мира со всей остротой обнаружились глубокие внутренние конфликты, поставившие буржуазный строй перед угрозой пролетарской революции.

Как западники, так и славянофилы пристально следили за событиями в предреволюционной Европе. Каждая из партий по-своему реагировала на эти события, но все русские либералы, независимо от оттенков, одинаково страшились революционных методов борьбы и возможного развертывания широкой народной инициативы. Как люди образованные и мыслящие, они

---

[2] Цит. по: Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. Т. I. М., 1952. С. 174.

[3] Возникновение термина «славянофил» относится к 20-м годам, он появился в полемике между «карамзинистами» и «шишковистами». Сами славянофилы, однако, предпочитали называть себя «славяно-христианским», «православно-славянским» или даже «московско-славянским» направлением.

понимали, что современное им состояние России не может сохраняться бесконечно, но выход из нараставшего кризиса искали в реформах сверху, ждали их от власти, которую сами же презирали.

В качестве политических течений и идеологических систем славянофильство и западничество оформились на протяжении второй половины 30-х годов. Это была пора почти поголовного увлечения дворянской молодежи немецкой идеалистической философией. Помимо толкования отвлеченных теоретических вопросов, поставленных в учениях Шеллинга и Гегеля, с жаром обсуждались способы приложения философии к жизни. Посредствующим звеном для установления связи между философскими абстракциями и пониманием земных человеческих отношений была историческая наука, которая в те годы сделалась, как и философия, предметом повсеместного увлечения. Философия истории Шеллинга и Гегеля обосновывала тезис о том, что каждая народность, будучи частью человечества, воплощает в себе какую-либо из сторон всеобщей идеи. Чем полнее мировой дух воплощается в том или другом народе, тем выше роль этого народа в истории человечества. Отсюда Гегель пришел к выводу об избранности германского народа и о превосходстве созданной им культуры. Другие народы — и в первую очередь славяне — выбрасывались из истории. Не удивительно, что такая постановка вопроса у философского кумира тогдашней молодежи не могла не вызвать определенной реакции, и эта реакция была неодинаковой. Одни, следовавшие букве гегельянства, согласились с этим выводом немецкого философа, хотя и принимали его не в таком крайнем виде, другие, напротив, встали в оппозицию. Философия истории Шеллинга и Гегеля стала, таким образом, теоретическим источником, на который опирались, с одной стороны, западники, а с другой — славянофилы.

Из русских писателей на оформление западнической и славянофильской идеологии больше всех повлиял Чаадаев, который, прилагая шеллингианскую философию истории к объяснению прошлого России, дошел до национального нигилизма. Не принадлежа ни к одному из великих семейств человечества, Россия, по его мнению, представляет собой исторический пустоцвет. «Философические письма» Чаадаева явились выражением крайнего западничества, в ответ на которое к началу 40-х годов возникла другая крайность в виде славянофильства. Однако роль Чаадаева в подготовке позднейших течений русской общественной мысли сложнее, чем это может показаться на первый взгляд. Как мыслитель, объявивший западный мир образцом для России, он действительно наметил линию западничества. Вместе с тем его объяснение истории с религиозно-идеалистической точки зрения стало одним из отправных пунктов социологии славянофильства.

Все основополагающие позиции славянофилов и западников к началу 40-х годов уже достаточно определились. В русском либеральном дворянстве образовались две партии, борьба между которыми наложила отпечаток на публицистику, литературу, историческую науку, философию, социологию и эстетику в продолжении нескольких последующих десятилетий. Полемика между ними обнимала собой важные принципиальные вопросы и вопросы второстепенного характера. Но если отбросить все многообразные формы проявления разногласий и взять точки зрения противников по главным позициям, то существо расхождений можно свести к следующему. Те из писателей и общественных деятелей, кто считал западноевропейскую культуру последним словом мировой цивилизации, кто полагал, что дальнейшее движение России вперед невозможно без усвоения результатов европейского образования и буржуазных форм жизни, примыкали к западническому направлению. Напротив, славянофилами стали называть тех, кто считал, что Россия обладает своими собственными национальными началами самобытной культуры и пойдет по пути, отличному от того, каким шли страны Западной Европы. Потому они протестовали против искусственного перенесения на русскую почву чуждых народу быта и воззрений, общественных отношений и теорий.

Иными словами, если западники идеализировали капиталистический строй жизни передовых стран Европы и буржуазную демократию, закрывая глаза на обнаружившиеся к тому времени глубокие социальные противоречия и классовую борьбу, то славянофилы впадали в другую крайность — заявляли, что Западная Европа с самого начала шла по ложному пути и что, раздираемая противоречиями, она не способна к дальнейшему прогрессивному развитию. Отсюда — идеализация русских самобытных начал и проповедь национальной исключительности России, ее особой исторической миссии. Причем идеализация исключительности стихий русской жизни порой приобретала мистическую окраску. Позднее эту сторону славянофильских воззрений очень точно выразил Тютчев:

Умом Россию не понять;
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать,
В Россию можно только верить.

Как в том, так и в другом направлении имелось здоровое ядро. Западники, конечно, были правы в том, что по своему уровню Россия стояла ниже стран буржуазного Запада. Их критика крепостничества и самодержавного деспотизма имела большое значение для русского общества, стоявшего накануне антифеодальных преобразований. А если к тому же принять во внимание, что к кругу западников в начальный период борьбы со славянофилами принадлежали и будущие революционные

демократы, составлявшие ударную силу антикрепостнического лагеря, то прогрессивное влияние западнической идеологии на общество надо признать определяющим. В этой связи достаточно назвать имена таких знаменитых западников, как Н. Т. Грановский, И. С. Тургенев, К. Д. Кавелин, П. В. Анненков. В союзе с ними боролся против идеологии официальной народности и славянофильства Белинский, которого в те времена не без оснований считали «революционным западником». Но тот же Белинский, как, впрочем, и Герцен, многократно нападал на западников за их умеренный либерализм в политике и за преклонение перед западной культурой. И в самом деле, либералы-западники были далеки от революционных методов борьбы и не связывали социальные преобразования с деятельностью народных масс, целиком полагаясь на просвещение, умственный прогресс и мирные реформы.

Среди западников имели хождение самые разнообразные философские идеи по преимуществу идеалистического характера. Некоторые из них склонялись к младогегельянству и отчасти к позитивизму.

Славянофильство также не может рассматриваться однозначно. Наряду с полубогословским идеализмом и даже мистицизмом в философии и социологии, с защитой крупного помещичьего землевладения, монархической власти и идеализацией русского средневековья, славянофилам свойственно было высокое понимание национального достоинства, они ратовали за освобождение славянских народов. Они, как никто до них прежде, остро поставили проблему самобытного пути России, сохранения и приумножения русской национальной культуры. Они не ограничивались только общими декларациями, а проделали полезную работу по собиранию памятников старины, фольклора и вообще привлекли всеобщее внимание к народному быту, нравам и обычаям. Нельзя скидывать со счета при оценке славянофилов и то обстоятельство, что они, хотя и защищали интересы поместного дворянства, к которому принадлежали сами, тем не менее, как и западники, отрицательно относились к крепостному праву. Славянофилы энергично выступали против бюрократизма, засилья иностранцев, преимущественно немцев, в государственном аппарате и армии, а также боролись за свободу общественного мнения. Недаром славянофильство было партией, гонимой со стороны царских властей нисколько не меньше, чем западничество.

Позиция славянофилов в философии может быть определена как разновидность религиозно-идеалистического взгляда на мир. Исходя из «философии откровения» Шеллинга, они стремились придать универсальное значение православно-христианскому вероучению и на его основе построить здание философии. Вместо человеческого разума как источника знания они на первый план выдвигали веру, интуицию и божественное

откровение. Именно в этом они видели самобытность будущей русской философии, которая в отличие от западноевропейской возникнет не на шатких основаниях рационализма, но на твердом фундаменте истинной веры. Не говоря уже о материализме, который им казался уродливым плодом человеческой мысли, славянофилов не удовлетворяла ни одна из систем идеализма, в том числе и гегелевская. С богословских позиций они выступили против рационалистического идеализма, считая его одним из источников материализма, а следовательно, и атеизма.

Славянофильская доктрина как в историко-социологической своей части, так и в религиозно-философской имела немало точек соприкосновения с идеологией официальной народности. Однако было бы глубоким заблуждением отождествлять эти два идеологических явления. Прежде всего надо учесть, что славянофилы А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков никогда не опускались до раболепия перед самодержавными властями и осуждали ретроградство С. П. Шевырева и М. П. Погодина. Скорее наоборот, эти последние подхватывали идеи славянофилов, доводя их, как выразился однажды Хомяков, до «юродивого проявления русского толка и смысла».

Что касается существа воззрений в плане триады самодержавие — православие — народность, то и здесь легко обнаруживается несовпадение точек зрения славянофилов и идеологов охранительного лагеря. Во-первых, славянофилы осуждали самодержавный деспотизм, тогда как Уваров, Шевырев и Погодин видели в николаевском режиме самую совершенную форму политического правления. Во-вторых, народность для Шевырева и Погодина воплощалась в крепостничестве, которое, по их мнению, наилучшим образом регулировало отношения между сословиями русского общества, славянофилы же были антикрепостниками и под народностью разумели комплекс тех черт, носителем которых они считали трудящееся население страны. В-третьих, даже в понимании православия, где они стояли друг к другу ближе всего, различия устанавливаются без особого труда. Если в уваровской триединой формуле религия выполняет роль главного орудия духовного порабощения общества, а церковь — проводника самодержавной политики, то в понимании славянофилов православие — это образ мышления народа, форма свободного выражения народного сознания. Поэтому славянофилы были гонимы не только со стороны правительства, но и со стороны православной церкви.

На крайне левом крыле антикрепостнических сил стояли первые революционные демократы: Герцен, Огарев и Белинский, а также близкая к ним группа демократически настроенной интеллигенции во главе с М. В. Буташевичем-Петрашевским и Н. А. Спешневым.

Революционные демократы и либералы-западники в 40-х годах, несмотря на существенные расхождения по многим принципиальным теоретическим и политическим вопросам, в условиях, когда демократическое движение только еще идейно подготовлялось, были естественными союзниками и единым фронтом выступали против «официальной народности» и славянофильского учения. Блок между революционными демократами и западниками был возможен потому, что как те, так и другие отрицали крепостное право, а вопрос о методах его уничтожения в этот период еще не стоял в повестке дня политической борьбы. Теоретические расхождения, с самого начала имевшие место у революционных демократов и западников, переросли в открытый разрыв значительно позже, лишь в конце 50-х годов, когда социально-политические условия существенным образом изменились. Нарастала революционная ситуация, и от политических группировок потребовалось четкое определение позиций по вопросу о путях и средствах уничтожения крепостного права. Напуганные размахом общественного движения, либералы-западники пошли вправо, на компромисс с господствующим классом, оказавшись, таким образом, в лагере, враждебном революционной демократии.

Промежуточное место между дворянской революционностью и революционностью демократической в 40-е годы принадлежало петрашевцам. Друзей Буташевича-Петрашевского объединяли антикрепостнические убеждения и общий для них интерес к социализму. Они поняли узость социальной базы декабристов, отказались от ориентации на военную революцию и в ряде пунктов приблизились к революционному демократизму, но ни в политическом, ни в теоретическом отношении не поднялись до уровня Герцена и Белинского.

В развитие философской мысли петрашевцы также внесли немало нового. Их взгляды отличались пестротой, ибо в кружке Буташевича-Петрашевского объединялись люди далеко не одинакового образа мыслей. Были здесь материалисты и идеалисты различных оттенков. Более других философскими вопросами занимались Петрашевский, который оригинально с позиций органической теории систематизировал некоторые научные и социальные проблемы, и Спешнев, следовавший в русле антропологического материализма. Но самый важный факт состоит в том, что в этом кружке образовались мыслители-«органицисты»: Н. Я. Данилевский, А. А. Григорьев, Ф. М. Достоевский.

Самым крупным явлением в русской философии, определившим лицо этого периода, является возникновение революционно-демократической идеологии. Революционные демократы Герцен и Белинский создали философское и социологическое учение которое по теоретическому богатству, широте и глубине поставленных и решенных проблем превосходит все то, что

было до них в домарксовской философии не только России, но и странах Западной Европы.

Русские революционеры-демократы выступили на арену общественной деятельности в то время, когда на Западе формировался марксизм. Сначала Герцен и Белинский, вслед за ними Чернышевский и Добролюбов переработали по существу тот же самый идейный материал, из которого исходили и на который опирались основоположники научного коммунизма. Они прекрасно знали немецкую классическую философию, главным образом Гегеля и Фейербаха, от которых восприняли диалектику и материализм; усвоили и пытались приложить к условиям русской жизни утопический социализм Сен-Симона, Фурье и Оуэна, а Чернышевский глубоко изучил экономические теории Смита и Рикардо. К этому нужно добавить, что Герцен и Чернышевский были знакомы со всеми крупнейшими открытиями в области естествознания и опирались на них в своих философских выводах. В этом состоит один из факторов, обусловивших высокий теоретический уровень сформулированных революционными демократами идей.

Немаловажную роль сыграло здесь и то обстоятельство, что они выступили как идеологи подавляющего большинства угнетенного народа, прежде всего крестьянских масс, боровшихся против феодализма, крепостнического гнета и всякой эксплуатации вообще. В результате утопический социализм впервые в истории оказался слитым с революционным демократизмом.

Чернышевский, оценивая теоретический вклад революционных демократов 40-х годов, писал: «Деятели, стоявшие тогда во главе нашего умственного движения, конечно, ободрялись тем, что согласие с ними всех современных мыслителей Европы подтверждало справедливость их понятий; но эти люди уже не зависели ни от каких посторонних авторитетов в своих понятиях... Тут в первый раз умственная жизнь нашего отечества произвела людей, которые шли наряду с мыслителями Европы, а не в свите их учеников, как бывало прежде. Прежде каждый у нас имел между европейскими писателями оракула или оракулов; одни находили их во французской, другие — в немецкой литературе. С того времени, как представители нашего умственного движения самостоятельно подвергли критике гегелеву систему, оно уже не подчинялось никакому чужому авторитету».[4]

Но ни в философии, ни в теории социализма, ни в политической экономии революционеры-демократы не смогли подняться до последовательно научного взгляда на природу, общество и познание. Решающую роль здесь сыграли исторические условия, в которых они должны были жить и за пределы которых,

---

[4] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. I. М., 1950. С. 687.

естественно, не могли выйти. Россия была отсталой полуфеодальной страной с неразвитыми классовыми отношениями. Ориентация на крестьянство — класс, двойственный по самой своей природе, привела к тому, что во взглядах Герцена, Белинского, а также Чернышевского и Добролюбова весьма сложно переплелись как сильные, так и слабые стороны, а именно: революционность и просветительство; социализм, связанный с борьбой народных масс за лучшее будущее, и вера в особый уклад России, предоставляющий возможность избежать ее развития по капиталистическому пути; диалектика и антропологизм, ведущий к механицизму; догадки о влиянии производства и классовой борьбы на общественную жизнь и исторический идеализм в целом. Все это дает основание определить философские воззрения революционной демократии как своеобразную форму переходного характера от старого метафизического материализма к научному диалектико-материалистическому мировоззрению. Таким образом, хотя по времени философия революционных демократов развивалась одновременно с марксизмом, по содержанию она должна быть отнесена к домарксистскому периоду.

Наиболее крупным приобретением в рассматриваемый период была диалектика, которая качественно обогатила русскую философию. Впервые диалектические идеи проникли в Россию вместе с шеллингианством еще в первой четверти XIX в.; тогда они были подхвачены Велланским и Павловым. Эту линию в 30-х годах продолжил Чаадаев. Но особенно много сделал для пропаганды идеалистической диалектики, теперь уже в гегельянском облачении, кружок Станкевича. Так создавалась благоприятная теоретическая почва для формирования революционно-демократической философии. Герцен и Белинский, опираясь на своих предшественников, сделали решительный шаг вперед, предприняв переработку диалектики на материалистической основе. В их руках диалектика стала мощным теоретическим оружием в борьбе против самодержавия, крепостничества и всякого старого хлама. Диалектический метод, примененный к объяснению природы, общества и познания, дал им возможность в целом ряде существенных пунктов преодолеть узость взглядов на мир, свойственную старым домарксовским мыслителям-материалистам, и приблизиться к диалектическому материализму.

Процесс формирования революционно-демократической идеологии, в том числе движение к диалектико-материалистическим воззрениям, отличался исключительной сложностью. Он осуществлялся благодаря умственной работе круга лиц, занявших выдающееся место в истории философии. Но на философское развитие каждого из них нельзя смотреть как на нечто только отдельное или особенное. Их становление имело общие черты. Все они начинали с идеалистических представлений и на пути

к материализму прошли через мистицизм или «примирение с действительностью». Если принять во внимание мистические настроения Грановского, Герцена, Огарева, фатализм Белинского и Бакунина, пессимизм Петрашевского, то умственные конфликты такого рода выходят за рамки вариантов личностного развития и позволяют ставить вопрос об определенной закономерности, о логическом моменте в становлении революционной идеологии конца 30-х годов, отражающий напряженные теоретические поиски. Но временный разлад с действительностью и отступления в сторону идеализма являются поворотной точкой или даже рубежом полного преодоления всякого идеализма. Совершившие это преодоление встали в ряды революционеров, другие же, остановившиеся на полпути, образовали нереволюционные партии. Вот почему конец 30-х — начало 40-х годов — узел всех дальнейших судеб русской мысли.

Глава XV

П. Я. ЧААДАЕВ

1. ПОИСК НОВЫХ РЕШЕНИЙ

В 30-х годах среди немногих уцелевших участников декабристского движения или лиц, близких к нему, выделяются А. С. Пушкин, М. Ф. Орлов, П. Я. Чаадаев. Они были связаны между собой не только личной дружбой, но общими идеалами и одиночеством в пору николаевской реакции, когда их друзья и единомышленники томились на каторге. Они по-разному, но одинаково тяжело пережили поражение на Сенатской площади и испытали глубокий духовный надлом, который отразился на всей их дальнейшей жизни. «Первые годы, последовавшие за 1825-м, — писал Герцен, — были ужасны. Понадобилось не менее десятка лет, чтобы человек мог опомниться в своем горестном положении порабощенного и гонимого существа».[1]

Наиболее своеобразно поражение декабристского восстания и последующие поиски путей общественного развития отразились в мировоззрении Петра Яковлевича Чаадаева (1794—1856). Он происходил из древнего аристократического рода. Его дедом со стороны матери был историк князь М. М. Щербатов, в московском доме сына которого и своего дяди Д. М. Щербатова он воспитывался и получил первоначальное образование. В 1808 г. Чаадаев поступил на словесное отделение Московского университета, где учился вместе с Грибоедовым, Н. Тургеневым, Якушкиным, Якубовичем и другими будущими декабристами.

---

[1] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. VIII. М., 1956. С. 214.

По окончании университета в 1812 г. Чаадаев поступил на военную службу в Семеновский полк и прошел с ним всю Отечественную войну и европейскую кампанию. Возвратившись на родину в 1814 г., Чаадаев переводится в конную гвардию. Ум и образованность, цельность характера и безупречное отношение к служебным обязанностям молодого, но уже заслуженного офицера были замечены в высших военных кругах и при дворе. Перед ним открывалась многообещающая карьера, ему прочили быстрое продвижение к высоким военным и государственным должностям. Но карьера Чаадаева вдруг оборвалась неожиданно и непонятно для многих.

После подавления беспорядков в Семеновском полку (1820) его послали с докладом к царю, который находился на конгрессе Священного союза в Троппау. Чаадаева ожидало производство во флигель-адъютанты, но он подал в отставку. Демонстративный характер отставки был понят; он получил увольнение из армии без обычного пожалования следующего чина.

В первые послевоенные годы Чаадаев, как многие будущие декабристы, подчиняясь стремлением к организованной общественной деятельности, вступил в масонскую ложу «Соединенных братьев», членами которой состояли Пестель и Грибоедов. В 1820 г. Якушкин принял его в «Союз благоденствия», позже он стал членом Северного общества. Чаадаев примыкал, вероятно, к радикальной группировке столичной организации. Об этом говорит его комментарий испанских событий 1820—1823 гг. Он писал брату: «Целый народ восставший, революция завершена в 8 месяцев, и при этом ни одной капли пролитой крови, никакой резни, никакого разрушения, полное отсутствие насилий, одним словом ничего, что могло бы запятнать столь прекрасное дело, что вы на это скажете? Происшедшее послужит отменным доводом в пользу революции».[2] О республиканских убеждениях своего друга писал Пушкин:

Он вышней волею небес
Рожден в оковах службы царской;
Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес,
А здесь он — офицер гусарский.[3]

В 1823 г. Чаадаев выехал в Англию, затем жил во Франции, Италии, Германии, Швейцарии, занимаясь изучением философии, истории, искусства и религии. Он установил личное знакомство с Кювье, Гумбольтом и Шеллингом. За границей начались его религиозные искания, наведшие на мысль об особой исторической роли католицизма. Но о России он думал постоянно, сопоставляя ее с тем, что окружало его на Западе. «Во Франции на что нужна мысль? — спрашивал он, — чтобы ее высказать. В Англии? Чтобы привести ее в исполнение. В Германии?

---

[2] Чаадаев П. Я. Сочинения и письма: В 2 т. Т. II. М., 1914. С. 53.
[3] Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1962—1965. Т. I. С. 407.

Чтобы ее обдумать. У нас? Ни на что!»[4] Через полгода после восстания на Сенатской площади он не выдержал и вернулся на родину. С него взяли допрос, назначили негласный надзор и оставили в покое.

«Когда Чаадаев возвратился, — вспоминал Герцен, — он застал в России другое общество и другой тон. Как молод я ни был, но я помню, как наглядно высшее общество пало и стало грязнее, раболепнее с воцарением Николая. Аристократическая независимость, гвардейская удаль александровских времен — все это исчезло с 1826 годом... Друзья его были на каторжной работе, он сначала оставался совсем один в Москве, потом вдвоем с Пушкиным, наконец, втроем с Пушкиным и Орловым».[5]

В этом деморализованном обществе Чаадаев чувствовал себя лишним человеком. Но его мысль продолжала работать, он размышлял о судьбах своей страны, которую только что постигло «громадное несчастье», отбросившее ее, как ему казалось, «на полвека назад». Он не осуждал декабристов, а лишь выражал свое мнение о том, что неудавшиеся революции кладут начало длинной полосе жестокой реакции. Его собственные поиски путей возрождения России пошли по направлению не экономико-политических, характерных для Пестеля, а идеологических решений и приняли форму, как их метко назвал Герцен, «революционного католицизма». В 1829—1831 гг. Чаадаев написал свои знаменитые «Философические письма», адресованные Е. Д. Пановой и почти тотчас же сделавшиеся известными в рукописных списках. В 1836 г. первое из них Станкевич и Белинский напечатали в журнале Н. И. Надеждина «Телескоп».

Идеи, высказанные Чаадаевым, были неодинаково встречены в России. Правительство ответило закрытием журнала. Автор «Писем» был объявлен сумасшедшим и посажен под домашний арест. Но многие уже тогда увидели в них яркий протест против николаевской действительности. Вот как о своем впечатлении рассказывал Герцен, находившийся тогда в вятской ссылке: «Со второй, третьей страницы меня остановил печально-серьезный тон: от каждого слова веяло долгим страданием, уже охлажденным, но еще озлобленным. Эдак пишут только люди, долго думавшие, много думавшие и много испытавшие; жизнью, а не теорией доходят до такого взгляда... Читаю далее — „Письмо" растет, оно становится мрачным обвинительным актом против России, протестом личности, которая за все вынесенное хочет высказать часть накопившегося на сердце ... „Письмо" Чаадаева было своего рода последнее слово, рубеж. Это был выстрел, раздавшийся в тем-

---

[4] Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. I. М., 1914. С. 153.
[5] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. М., 1956. С. 145—146.

ную ночь; тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь, весть об утре или о том, что его не будет,— все равно надобно было проснуться. „Письмо" Чаадаева потрясло всю мыслящую Россию».[6] Оно разбило молчание после 14 декабря.

2. ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ

В «Философических письмах» Чаадаев, характеризуя безрадостное положение русского народа, пытался ответить на вопрос о судьбах России и найти корни современной жизни в прошедшей истории. Но парадоксальность его суждений заключалась в отрицательной постановке самого вопроса. В атмосфере всеобщего интереса к историческому прошлому, когда все мыслящие русские люди увлекались историческими сочинениями Карамзина, Каченовского и Полевого, между которыми шла острая полемика о прошлом России, Чаадаев заявил, по словам Герцена, что «прошедшее России пусто, настоящее невыносимо, а будущего для нее вовсе нет».[7]

Многое в России зависит от ее географического положения, но не оно является главной причиной изолированности русской цивилизации от общечеловеческого развития. Россия, находясь между Западом и Востоком, между Германией и Китаем, могла бы синтезировать положительные стороны двух миров. Но она осталась не принадлежащей ни Западу, ни Востоку. Она пребывает не только вне пространства, но и вне времени,[8] и как бы выпала из исторического прогресса. В России сложились условия, при которых невозможна нормальная жизнь человека. То, что в других странах составляет «необходимую рамку жизни, в которой так естественно размещаются все события дня, и без чего так же невозможно здоровое нравственное существование, как здоровая физическая жизнь без свежего воздуха,— у вас их нет и в помине. Вы понимаете, что речь идет еще вовсе не о моральных принципах и не о философских истинах, а просто о благоустроенной жизни, о тех привычках и навыках сознания, которые сообщают непринужденность уму и вносят правильность в душевную жизнь человека».[9]

Безрадостное, лишенное человеческого смысла существование, в котором нет места личности, Чаадаев выводит из не менее печального прошлого русского народа, давно превращен-

---

[6] Там же. С. 139—140.

[7] Там же. С. 140.

[8] Специальное исследование по теме пространства и времени у Чаадаева см.: Рудаков Л. И. Проблема времени в философии истории П. Я. Чаадаева//Философские аспекты проблемы времени. Л., 1980.

[9] Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. II. С. 110.

ного в нравственно оцепеневший организм. Все общества пережили бурные эпохи перехода от юности к зрелости, и только в России ничего не меняется. «Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя... Мы растем, но не созреваем; движемся вперед, но по кривой линии, то есть по такой, которая не ведет к цели».[10] И в прошлом Чаадаев не отрицает такого движения, однако оно происходило почти вслепую и по преимуществу в одном измерении — в нарастании рабства. Сначала Россия находилась в состоянии дикого варварства, потом грубого невежества, затем свирепого и унизительного чужеземного владычества, деспотический дух которого унаследовала и позднейшая власть. Освободившись от татарского ига, русские попали в новое рабство — крепостничество. Русская история «была заполнена тусклым и мрачным существованием, лишенным силы и энергии, которое ничто не оживляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства».[11]

Чаадаев не видит просвета в будущем. Его выводы глубоко пессимистичны, потому что он не находит никаких внутренних стимулов развития и никаких условий для их формирования. Возник «заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него»; «проклятая действительность» подавляет все усилия, все порывы, парализует умы, а без новых продуктивных идей ее нельзя изменить. Чтобы совершить какое-либо движение вперед, сначала «придется себе все создавать... вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы под ногами»,[12] а главное, уничтожить в русском раба. Самодержавие и крепостничество — вот главные пороки русской жизни, ее темные позорные пятна. Впрочем, по мнению Чаадаева, нельзя сказать, что русские не одарены природным умом; нельзя отрицать и общечеловеческую роль русского народа. Она велика, но чисто отрицательна и состоит в том, чтобы своим прошедшим и настоящим преподать народам важный урок. Прав был Герцен, отметивший, что Чаадаев «сказал только про боль, светлого ничего нет в его словах, да нет ничего и во взгляде».[13]

---

[10] Там же. С. 111, 113. — Застой, тем более «мертвый», по-видимому, образ, метафора, и его не следует понимать как полную неподвижность. Полагая, что Россия пребывает вне пространства и времени, что ее история совершается только в пределах одного качества, т. е. меняется лишь количественно («мы растем, но не созреваем»), что движение происходит по кругу («движемся вперед, но по кривой линии»), что русское общество существует только в настоящем («без прошедшего и будущего»), Чаадаев тем самым отечественный процесс истории исключает из числа объектов, развивающихся диалектически, и относит к метафизической концепции развития. Чаадаев вслед за Шеллингом и Гегелем русский народ оттесняет на обочину, считая его неисторическим. Диалектика при этом лишается атрибута универсальности.

[11] Там же. С. 111.

[12] Литературное наследство. Т. 22—24. М., 1935. С. 22—23.

[13] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 140.

Отвращение Чаадаева к николаевскому режиму вытеснило все другие чувства и привело к крайнему искажению русской истории. Это было замечено всеми и вызвало ярость казенных патриотов («квасных», по выражению Чаадаева). Но и те, кто разделял его смелый протест и беспощадное отрицание самодержавно-крепостнического строя, не приняли формулы национального нигилизма, в том числе Герцен и Пушкин.

«Философические письма» были известны Пушкину до их опубликования примерно в 1830—1832 гг., и тотчас же он высказал Чаадаеву свое мнение. Пушкин соглашался, что он тоже чувствует «боль и ужас» за унизительное рабство, за жалкое положение великого народа, за «циничное презрение к человеческой мысли и достоинству». Но вместе с тем он писал Чаадаеву: «Что касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться».[14] Пушкин ссылался на многие факты кипучей и славной деятельности наших предков. Кроме того, по его мнению, «у нас было свое предназначение»: Россия поглотила монгольское нашествие, избавив энергичное развитие католической Европы «от всяких помех». Позднее в «Апологии сумасшедшего» Чаадаев признал справедливость пушкинской критики, но оправдывал свой взгляд, в котором чрезмерно сгустил краски, деятельной любовью к Отечеству и желанием лучшей участи для него. «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной... Мне чужд, признаюсь, этот блаженный патриотизм, этот патриотизм лени, который приспособляется все видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями и которым, к сожалению, страдают теперь у нас многие дельные умы».[15] Слова Чаадаева верно передают сущность революционного патриотизма. Патриотами такого типа были декабристы, а позже — революционеры-разночинцы. Понятие патриотизма, близкое к чаадаевскому, формулировали Чернышевский и Добролюбов.

Чаадаев пересмотрел также свое отношение к будущему России. Правда, мысль его намечена эскизно и не подкреплена никакими социологическими выкладками, за исключением одного важного соображения, которое позже будет принято во внимание Герценым, Чернышевским и Добролюбовым. Чаадаев находил «наше положение счастливым», ибо Россия стоит перед лицом опередившего ее Запада. «Мы пришли после дру-

---

[14] Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. X. С. 597.
[15] Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. II. С. 226.

гих», а значит «можем делать лучше их», если сумеем «правильно оценить» свое преимущество и использовать опыт так, «чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия... Больше того: у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество».[16]

Уяснение особенностей русской истории и причин отсталости страны, как их понимал Чаадаев, невозможно без раскрытия социологической концепции «Философических писем», которая заключает в себе завязку узла последующей полемики о судьбах России и является первой философией отечественного исторического процесса.

Между отрицательной позицией Чаадаева по отношению к самодержавно-крепостнической России, что составляет основной смысл его обличительных «Писем», и пониманием законов общественного развития имеется глубокое противоречие. Социология Чаадаева является религиозно-идеалистической и в некоторых чертах даже мистической. Еще Чернышевский отмечал, что главной в произведениях Чаадаева остается «общественная и историческая сторона», а религиозность — ее «облачение». Такой же точки зрения придерживался и Плеханов: «Мистицизм был для него тем же, к сожалению, чем до сих пор служит водка многим и многим „российским" людям: средством, ведущим к забвению. Но водка не устраняет тех причин, которые вызывают нравственные страдания пьющего. Подобно этому и мистицизм не мог дать Чаадаеву то удовлетворение, которое могло быть найдено им *только в общественной деятельности.* И именно потому, что мистицизм не мог удовлетворить стремление Чаадаева к общественной деятельности, это стремление придало весьма своеобразный оттенок его мистицизму». «Нам кажется, — делает вывод Плеханов, — что вернее было бы назвать его *мистицизмом на почве неудовлетворенного стремления внести осмысленность в окружающую жизнь».*[17]

Конечной силой исторического развития Чаадаев представлял божественное провидение или даже неисповедимый рок. Физическая история человечества начинается с сотворения человека. Но сущность исторического процесса состоит не в физическом существовании, а в развитии духа. Бог дает религиозную идею, которая воплощается во всеобщий разум людей. Этот последний порождает индивидуальный человеческий дух. Мысль — вот подлинная история. «Вся история новейшего об-

---

[16] Там же. С. 227.

[17] Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. Т. IV. М., 1958. С. 756.

щества,— писал Чаадаев,— беря за образец развитие западноевропейских стран,— совершается на почве мнений; таким образом, она представляет собой настоящее воспитание. Утвержденное изначала на этой основе, общество шло вперед лишь силою мысли. Интересы всегда следовали там за идеями, а не предшествовали им; убеждения никогда не возникали там из интересов, а всегда интересы рождались из убеждений. Все политические революции были там в сущности духовными революциями: люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние».[18]

По мнению Чаадаева, божественная идея, лежащая в основе человеческого мира, наиболее полно выражается в христианской религии. Тем самым христианство возводится в самый «чистый» и непосредственный общественный стимул. Из различия католичества и православия выводится — и это главный пункт его русской историософии — неодинаковость западноевропейской и русской цивилизаций. Когда Запад был уже оплодотворен к развитию христианством, Россия все еще прозябала в язычестве. К моменту крещения Руси единая церковь раскололась. Католичество сохранило истинные заветы Христа, а православие стало религией дряхлой Византии, где оно было окончательно искажено. Россия, приняв византийское православие, с самого начала оказалась обреченной на отсталость, а затем еще более замкнулась в своем религиозном обособлении, в стороне от европейских принципов жизни.

Переворачивая на голову действительные общественные отношения и истолковывая факты и события с точки зрения провиденциализма, Чаадаев доказывал, что в католичестве заложено некое объединяющее начало, которое сформировало западный мир. Оно провело его через феодальные войны, эпоху Возрождения, борьбу за свободу личности. Оно создало политический уклад, философию, науку и литературу, улучшило нравы, приблизило к царству божьему. Этим гимном католической церкви Чаадаев подводит к практическому выводу: «Нам следует прежде всего оживить свою веру всеми возможными способами и дать себе истинно христианский импульс, так как на Западе все создано христианством».[19] Проект католической «прививки» России представлял собой наиболее утопический элемент в социологи русского мыслителя.

Мистицизм Чаадаева и его идеализация католицизма представляют собой весьма своеобразное, однако не единственное явление в истории русской мысли дворянского периода. Ответы в мистицизме по-своему искали Аничков и Радищев, к католицизму до Чаадаева обращался М. С. Лунин, а позже

---

[18] Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. II. С. 121.
[19] Там же.

В. С. Печерин.[20] Мистицизм и католицизм, как в XVIII в. масонство, были при определенном восприятии формой выражения оппозиции к официальной идеологии и следствием невозможности совмещения передовых стремлений с действительностью, которая порождала идеалы, противоречащие ей, но не давала еще оснований для их реализации. Поэтому оппозиция против существующего порядка не всегда была адекватной по форме и содержанию, она расслаивалась как бы на два измерения. На первое место в ряде случаев могло выступать не позитивное содержание идей, а их отрицательная направленность. Таковым было значение «Философических писем». «Важность этого письма как мрачного протеста,— писал Герцен, — вполне определилась его влиянием. С него начинается точка перелома общественного мнения».[21]

После «Философических писем» имя Чаадаева не появлялось на страницах русской печати. Он ничего не публиковал и не принимал участия в идейно-политической борьбе 40-х — начала 50-х годов. Однако он, конечно, следил за жизнью страны и событиями на Западе. Его воззрения, по-видимому, постепенно освобождались от безысходного пессимизма.

3. ВЫСШЕЕ ЕДИНСТВО ЗНАНИЯ

Философские взгляды Чаадаева принадлежат к линии русского объективного идеализма, развившегося в первой четверти XIX в. под влиянием шеллингианства. Философия Шеллинга, с которым Чаадаев познакомился лично в Карлсбаде в 1825 г., произвела на него большое впечатление. В одном из писем Чаадаев сообщил немецкому идеалисту: «Мне будет позволено, думаю я, сказать вам, что изучение ваших произведений открыло мне новый мир; что при свете вашего разума мне приоткрылись в царстве мыслей такие области, которые дотоле были для меня совершенно закрытыми; что это изучение было для меня источником плодотворных и чарующих размышлений; мне будет позволено сказать вам еще и то, что хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили

---

[20] Подробный анализ причин обращения Чаадаева к католицизму см.: Лебедев А. А. Чаадаев. М., 1965. С. 153—158.— В краткой передаче их суть такова: 1) наднациональный, независимый от властей характер западной церкви; дух протестантизма в нем и мелкобуржуазные идеи народного, демократического католицизма, на базе которого возникли даже системы утопического социализма; 2) русская церковь скомпрометировала себя застывшей, «окаменевшей» догматикой, поставившей духовенство вне культуры. В идейном отношении оно, по словам Пушкина, было евнухом; 3) православная церковь обесчестила себя закрепощением крестьян.

[21] Герцен А. И. Собр. соч. Т. XV. М., 1958. С. 226.

вы».[22] А когда Шеллинг поведал миру «философию откровения», Чаадаев, приветствуя его, писал о своем давнем предчувствии, что из шеллингианства должна была «проистечь религиозная философия», великая мысль о слиянии философии с религией.

К Гегелю Чаадаев относился отрицательно. В письме к Шеллингу (май, 1842) он одобрял появление творца «философии откровения» в Берлине, желал ему успеха «на новой сцене». Миссия Шеллинга — «низвергнуть с престола» философию Гегеля, которую он называл «спекулятивной», представлялась ему задачей времени. Чаадаев не раскрывает своего понимания существа философии Гегеля, но выражает принципиальное несогласие с ее претензиями на абсолютность с «горделивыми замашками» на «готовую мудрость», разрешающими в разнообразных формулах все вопросы, избавляя от «трудностей размышления». Его не столько занимают собственно теоретические результаты гегельянства, сколько конкретное приложение и истолкование, которые распространились среди русских неофитов автора «Науки логики».

Одновременно с Герценом, непосредственным участником философских сражений конца 30-х — начала 40-х годов, а может быть и через его посредство, Чаадаев также видел ту опасность, которая возникла на почве философии Гегеля в условиях «умственного кризиса», вызванного «национальной реакцией», когда «в вопросах философии мы еще ждем своего пути».[23] Чаадаев, как и Герцен в «Дилетантизме в науке», бьет сразу по двум целям. Во-первых, по русским правым гегельянцам, в сознании которых философия Гегеля, «соединившись с ходовыми у нас идеями и вступив в союз с господствующим у нас в настоящее время духом», привела к примирению с действительностью, извратив национальное чувство, совесть народа. «Фаталистическая логика» подавила свободу воли и сформировала веру, что «упредив ход человечества мы уже осуществили в нашей среде ее честолюбивые теории».[24] Во-вторых, Чаадаев решительно возражает славянофильствующим поклонникам Гегеля (хотя это идейное направление у него еще не выделено, так как находилось в состоянии кристаллизации).[25] «Необыкновенная эластичность этой философии, поддающейся всевозможным приложениям, вызвала к жизни у нас самые причудливые фантазии о нашем предназначении в мире, о наших грядущих судьбах».[26] Появились попытки «свести всю нашу историю к ретроспективной утопии, к высокомерно-

---

[22] Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. II. С. 183.

[23] Там же. С. 241.

[24] Там же. С. 240.— Читая эти строки, кажется, что Чаадаев прямо имел в виду статьи Белинского и Бакунина конца 30-х — начала 40-х годов.

[25] Герцен, конечно, лучше различал гегельянцев, славянофилов, казенных философов. Он знал их в лицо.

[26] Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. II. С. 140.

му апофеозу русского народа». В горячности ищут какую-то «потерянную национальность», привилегированную славянскую расу, «титулы нового народа Божия» и фабрикуют новую национальность, которую «претендуют навязать стране».

Критика Чаадаевым «приложений» гегелевской философии точна и глубока. В ней виден прежний Чаадаев, остро чувствующий общественный пульс. Но он сам опирается на позднего Шеллинга, пренебрегая родством шеллингианства и гегельянства. Частные различия двух систем оказались важнее общих основ абсолютного идеализма. Как в историософии «Философических писем», так и в мировоззренческих установках Чаадаев противоречит сам себе.

Философию Шеллинга Чаадаев верно определял как систему всеобщего примирения мысли с действительностью и науки с религией. Он и сам обосновывал этот союз. Наука и религия различны лишь по способу приобретения знаний, по внешней форме, но сущность у них одна. Их разделение и противопоставление (как, например, в учении о двойственности истины и в деистической философии) являются ветхостью, так как в новое время доказано, что наука все больше и больше подтверждает религиозные истины. Чаадаев ссылается при этом на ряд научных положений, давая им идеалистическое истолкование, и в том числе на теорию катастроф Кювье, в которой он видит убедительное подтверждение акта божественного творения. Более того, по мнению Чаадаева, развитие науки вне религии невозможно. Науки направлены на изучение действительности, а она — творение божества. Если наука в познании мира пойдет по пути собирания фактов, она никогда не дойдет до истины, так как каждый факт содержит лишь частицу сущности бытия, а охватить всю их громадную совокупность человеку не дано. Факты в своем бесчисленном множестве мертвы, для науки важны не они, а способ их группировки, важна идея, лежащая в основе мира. Общий закон природы открывается только «сверхъестественному озарению благочестивой мысли».[27] Итак, от неудовлетворенности эмпирическим знанием Чаадаев, примерно так же, как и Велланский, приходит к идеалистическому рационализму и религиозному откровению как средству постижения общего божественного закона природы.

На эти позиции Чаадаев собственно и опирается в своих выпадах против материализма в полемике с Якушкиным. Материализм, тождественный в его понимании эмпиризму, Чаадаев называл «поверхностной», «слепой» и «упрямой» философией, которая в развитии человеческого духа не обнаруживает «никаких признаков вмешательства божьего промысла» и сводит его к динамическим силам природы. Материалистиче-

[27] Там же. С. 131.

ская философия, по мнению Чаадаева, «добровольно обрекла себя на невежество и, воображая, что знает физический мир, на самом деле познает из него лишь то, что он открывает праздному любопытству ума и чувствам».[28]

В своих работах конца 20-х — начала 30-х годов Чаадаев продолжает тему научной методологии, поставленную русскими мыслителями первых двух десятилетий XIX в., и защищает объективно-идеалистическую точку зрения, в основном совпадающую с шеллингианством и принятую за исходную в решении проблем бытия и познания.

Бытие рассматривается им как порождение, излучение бога или «высшего мирового сознания» и подразделяется на три формы: материальное (бытие природы), историческое (жизнь людей) и духовное бытие. Духовное бытие по своей сущности непосредственно выражает мировую творческую идею и является первичным по отношению к двум другим менее совершенным формам бытия. В свою очередь, материальная природа суть сфера раскрытия идеальной сущности в телесном, а историческое бытие — в жизни и мысли человека. Историческое бытие в смысле своих конечных целей представляет процесс осуществления «царства божьего» на Земле. Реально существующая материя производна, сама по себе мертва, лишена движения, которое привносится извне. Объективные категории пространства и времени определяются как формы представлений и мысли, принадлежащие не к материальному, а к духовному бытию.

Подобно Шеллингу, Чаадаев видел одну из центральных задач философии в разрешении проблемы единства мира и отстаивал идеалистический взгляд, принимающий за основу мира активное идеальное начало.

Значительное внимание Чаадаева привлекало исследование диалектического характера отношений и связей в природе. Он особенно подчеркивал универсальный принцип полярности и взаимного проникновения и перехода противоположностей друг в друга. Так, например, в философских «Отрывках» имеются утверждения о том, что ничего нельзя понять без учета противоположно направленных процессов сохранения и уничтожения, к числу которых можно отнести математические операции умножения (произведения) и деления (уничтожения). Всякая жизнь противоречива и заключает в себе с самого начала умирание. Изменения в природе Чаадаев связывал с действиями притяжения и отталкивания, видя в них необходимый признак любого материального процесса. Эти диалектические идеи Чаадаева носили еще характер разрозненных высказываний, понимались им идеалистически, но тем не менее

---

[28] Там же.

в известной мере способствовали утверждению диалектического взгляда в русской философии.

Теория познания Чаадаева строилась на общих для его философии религиозно-идеалистических принципах. Он выделял в познании два пути: один — обычный, другой — откровение. Обычный путь, включающий в себя чувственную и рассудочную деятельность субъекта, в своих возможностях ограничен областью конечного физического мира. Он является вполне удовлетворительным для опытных наук, каковы физика, химия, астрономия, физиология и др., но не дает искомых результатов в социологии и в изучении духовного мира человека, где необходимы не опытные, а рационалистические приемы познания. Что же касается познания общих законов бытия, «стезей бога», то оно возможно лишь путем сверхъестественного откровения, основанного на вере в творца.

Роль Чаадаева в истории русской общественно-политической и философской мысли противоречива. С одной стороны, голос этого мыслителя действовал пробуждающе на общественное мнение России, онемевшей после декабрьских событий 1825 г. С другой, Чаадаев пропагандировал религиозно-идеалистические взгляды в социологии и философии. Особенное значение имела социология автора «Философических писем», которая оказала влияние на противоположные идейные направления. Чаадаев, ориентировавшийся на западный мир как образец для России, явился предтечей западничества. Его же взгляд на общественные события как всецело подчиненные религиозной и церковной истории стал пунктом отправления для социологии славянофилов. Правда, последние, вопреки Чаадаеву, идеализировали не католицизм, а византийско-русское православие.

Глава XVI

РУССКИЙ «ГЕГЕЛИЗМ»

1. КРУЖКИ 30-Х ГОДОВ

В условиях жестокой николаевской реакции, последовавшей сразу же после разгрома движения декабристов и польского восстания, когда подавлялось всякое проявление самостоятельной мысли, центром оппозиционных настроений оказался Московский университет. В это время здесь дышалось свободнее, чем в остальной России. Университетские кафедры были единственной трибуной, с которой можно было обратиться к довольно широкой аудитории с бесцензурным словом, а в самой аудитории студенты открыто высказывали свои мнения по поводу политических событий, читали и комментировали запрещенные книги, распространяли крамольные стихи.

Вспоминая о 30-х годах, Герцен писал: «Тридцать лет тому назад Россия *будущего* существовала исключительно между несколькими мальчиками, только что вышедшими из детства... а в них было наследие 14 декабря, наследие общечеловеческой науки и чисто народной Руси... В самой пасти чудовища выделяются дети, не похожие на других детей... слабые, ничтожные, ничем не поддержанные, напротив, всеми гонимые, они легко могут погибнуть без малейшего следа, *но остаются,* и если умирают на полдороге, то не все умирает с ними. Эти начальные ячейки, зародыши истории, едва заметные, едва существующие, как все зародыши вообще... Главная черта всех их — глубокое чувство отчуждения от официальной России, от среды, их окружающей, и с тем вместе стремление выйти из нее, а у некоторых порывистое желание вывести и ее самое».[1] В статье «Русские немцы и немецкие русские» Герцен, прослеживая становление русского самосознания, пишет о постепенном накоплении умственных сил после разгрома декабристов: «Громкие речи заменяются тихим шепотом... Живая мысль облекается в схоластические одежды, чтоб ускользнуть от наушников, и надевает рабскую маску, чтоб дать знак глазами,— каждый намек, каждое слово прорвавшееся понято, становится силой. Удивительное время наружного рабства и внутренного освобождения».[2]

Именно в стенах Московского университета сложилось несколько студенческих кружков, из которых вышла целая плеяда видных общественных деятелей, литераторов, мыслителей и ученых.

Среди многочисленных студенческих объединений выделялись кружок Герцена—Огарева и кружок Станкевича. В первый кроме руководителей входили Н. М. Сатин, Н. И. Сазонов, В. И. Соколовский, Н. Х. Кетчер, А. Н. Савич и др. Все они считали себя наследниками революционных традиций декабристов и мечтали о продолжении дела, начатого Пестелем и Рылеевым. Поэтому и интересы кружка почти всецело были прикованы к вопросам политическим и историческим. Философия их мало занимала как предмет слишком отвлеченный. «Что мы, собственно, проповедовали, — вспоминал впоследствии Герцен, — трудно сказать. Идеи были смутны; мы проповедовали декабристов и французскую революцию, потом проповедовали сенсимонизм и ту же революцию; мы проповедовали конституцию и республику, чтение политических книг и сосредоточение сил в одном обществе. Но пуще всего проповедовали ненависть ко всякому насилию, ко всякому правительственному произволу».[3]

---

[1] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 35—36.
[2] Там же. Т. XIV. М., 1958. С. 157.
[3] Там же. С. 318.

После революционных событий в Западной Европе и в Польше правительство обратило внимание на опасную деятельность кружка Герцена—Огарева, вовлекавшего в орбиту своего влияния все большее число студентов. В 1834 г. члены его были арестованы и сосланы в различные города России. Так распался этот кружок молодых энтузиастов.

Параллельно с герценовским существовал философский кружок Станкевича, в котором объединились В. Г. Белинский, М. А. Бакунин, Т. Н. Грановский, В. П. Боткин, К. С. Аксаков, Я. М. Неверов, М. Н. Катков и некоторые другие. Если Герцен и его друзья были озабочены тем, как начать союз по образцу декабристов, и в науке пытались найти средство для осуществления своих, правда еще не вполне осознанных, политических планов, члены кружка Станкевича всецело отдавались изучению немецкой идеалистической философии. Нельзя сказать, что этот круг людей был совершенно чужд общественным вопросам. В нем также вырабатывалось критическое отношение к николаевской действительности, однако политические вопросы, ставившиеся в самой общей, отвлеченной форме, явно отступали на задний план перед германской метафизикой и даже растворялись в ней. Как заметил Чернышевский, кружок Станкевича и кружок Герцена, несмотря на различие интересов и даже видимую противоположность, по роду занятий относились друг к другу, «как теория и практика, которые должны служить взаимным дополнением».[4]

С деятельностью кружка Станкевича и связано первоначальное распространение гегельянства в России. Начав с того, на чем остановились «любомудры» 20-х годов, т. е. с философии Шеллинга, они очень скоро оставили позади своих идейных предшественников и всецело отдались изучению диалектической системы Гегеля. «Мудрость устами Гегеля, все разгадавшего, как им казалось, все примирившего Гегеля, раскрыла перед ними тайны, дотоле непостижимые людям».[5] Преклонение перед Гегелем доходило до крайностей, и каждое изречение из сочинений немецкого идеалиста воспринималось как абсолютная истина. «Толковали же они об них беспрестанно,— писал Герцен,— нет параграфа во всех трех частях „Логики", в двух „Эстетики", „Энциклопедии" и пр., который бы не был взят отчаянными спорами нескольких ночей. Люди, любившие друг друга, расходились на целые недели, не согласившись в определении „перехватывающего духа", принимали за обиды мнения об „абсолютной личности и о ее по себе бытии"... Человек, который шел гулять в Сокольники, шел для того, чтоб отдаваться пантеистическому чувству своего единства с космосом; и если ему попадался на дороге какой-нибудь солдат

[4] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. I. М.; 1950. С. 677.

[5] Там же. С. 653.

под хмельком или баба, вступавшая в разговор, философ не просто говорил с ними, но определял субстанцию народную в ее непосредственном и случайном явлении. Самая слеза, навертывавшаяся на веках, была строго отнесена к своему порядку: „гемюту" или к „трагическому в сердце"...»[6]

Интересным документом эпохи является шуточное четверостишие поэта Ал. Жемчужникова:

В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская.

Несмотря на крайности, до которых подчас доходили друзья Станкевича в своем увлечении Гегелем, этот небольшой кружок талантливых людей сыграл весьма важную роль в истории русской философии. Русские гегельянцы 30-х годов еще не были в состоянии расчленить систему своего учителя, отделить диалектические принципы от шелухи объективного идеализма. Но принимая за истину идеалистические построения Гегеля, они, вместе с тем, со всей серьезностью отнеслись к диалектике и даже поставили вопрос о философии как методе познания. Важно также отметить, что в кружке Станкевича к концу 30-х годов довольно отчетливо обнаружилась неудовлетворенность абстрактным идеализмом и наметилось стремление сблизить теорию с практической жизнью. Гегель постепенно отодвигался на задний план, и происходил поворот к Фейербаху. Таким образом, создавались теоретические предпосылки и расчищалась почва для революционных демократов 40-х годов, которые, преодолев идеализм, начали плодотворную переработку идеалистической диалектики на материалистической основе.

Теоретические поиски кружка Станкевича наводят на аналогию с положением в Германии 40-х годов, где, по словам Энгельса, путь политики был тернистым и потому борьба велась в сфере высшей теории философским оружием, но не только ради отвлеченных целей. В послегегелевской Германии «борьба против религии косвенно была и политической борьбой»,[7] которая на поверхности выражалась в различном толковании гегельянства и попытках приложения его к жизни. В России задача состояла в выработке научного миросозерцания, что предшествовало осознанию практических интересов складывающимися политическими группировками. Работа эта шла через переосмысление Гегеля. Поэтому русское гегельянство также представляло собой своеобразную форму общественной деятельности и являлось истоком дальнейшего размежевания.

Кружок Станкевича с самого начала был пестрым по составу. Из него вышли деятели самых различных направлений.

---

[6] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 18, 20.
[7] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 280.

Белинский положил начало революционно-демократической идеологии. Бакунин перешел к анархизму и явился одним из идеологов революционного народничества, Грановский и Боткин стали либералами-западниками, Аксаков и Самарин примкнули к славянофилам, а Катков — к «охранителям». Наибольшим влиянием в кружке пользовались Станкевич, Бакунин, Грановский и Белинский.

2. Н. В. СТАНКЕВИЧ

Николай Владимирович Станкевич (1813—1840) происходил из дворянской семьи, образование получил в Московском университете, который окончил в 1834 г. по словесному отделению. Поступив в университет, он первоначально предполагал посвятить себя литературе, увлекался поэзией и эстетикой, но очень скоро под влиянием профессоров Павлова и Надеждина отдался изучению немецкой идеалистической философии. Станкевич начал свои занятия по философии с шеллингианства. Но он не долго задержался на точке зрения своих учителей по университету, от Шеллинга перешел к Канту, поняв, что без знания трудов кенигсберского мыслителя ему не достигнуть полного понимания Шеллинга, затем к Фихте и, наконец, остановился на Гегеле, изучение которого продолжал в Германии, куда отправился в 1837 г. В последний год жизни изучал Фейербаха, к идеям которого он отнесся очень внимательно, хотя и не отказался еще от гегельянства.

Таким образом, Станкевич прошел целую лестницу философских увлечений. По всей вероятности, его философская эволюция далеко не была еще завершена, и он пошел бы в своих исканиях дальше, если бы не преждевременная смерть, постигшая его на 28-м году жизни.

Станкевич не оставил после себя ни одного цельного произведения. К 1834 г. относится его небольшой отрывок «Моя метафизика» — краткий компендиум чистого шеллингианства, а к 1836 г. — не дошедшая до нас статья «О возможности философии как науки». В 1840 г. им написан своего рода этюд «Об отношении философии к искусству». Философское развитие, идейные искания Станкевича можно проследить и по его обширной переписке, в которой вопросам философии отводится довольно значительное место.

Главная цель, которую ставил перед собой молодой философ, — это нравственное совершенствование и выработка цельного мировоззрения. Проходя тяжелую школу немецкой философии, он тем самым намеревался подготовить себя к будущей деятельности на поприще просвещения, от которого ожидал благоденствия Отечества. Духовное воспитание и просвещение, по его представлениям, противостоят общественному злу и со-

ставляют краеугольный камень исторического прогресса. Поэтому движение к обществу, достойному человека, ставится им в зависимость от освобождения личности. Начинать нужно именно с личности, с ее самосовершенствования умственного и нравственного. Когда люди овладеют пониманием начал жизни и поднимутся до осознания долга каждого перед ближними и обществом в целом, они будут готовы к практической деятельности, сообразной с их долгом, будут творить добро.

Проблема личности всегда оставалась в центре философско-этических и эстетических размышлений Станкевича, определяя абстрактно-просветительский характер общественной позиции мыслителя, который мешал ему разобраться в социальной сущности и перспективных теоретических возможностях гегелевской философии. «Лично он, — писал Плеханов,— никогда не делал революционных выводов из усвоенной им философской системы (Гегеля. — *А. Г.*) и, по всей вероятности, даже не подозревал, что из нее можно делать такие выводы».[8]

Станкевич, однако, не сомневался, что «рано или поздно правительство снимет с народа это ярмо (речь идет о крепостном праве. — *Авт.*), но и тогда народ не сможет принять участия в управлении общественными делами, потому что для этого требуется известная степень умственного развития, и потому прежде всего надлежит желать избавления народа от крепостной зависимости и распространения в среде его умственного развития. Последняя мера сама собою вызовет и первую...».[9]

В процессе выработки мировоззрения Станкевича, как это показал еще П. Н. Сакулин,[10] участвовали в основном три элемента. Это философия, религия и историческая наука, в разные годы по-разному сочетавшиеся между собой. К ним, однако, что не отметил Сакулин, следует, конечно, отнести и искусство, прежде всего литературу, которая остается своего рода константой во всех его духовных интересах на протяжении всей жизни.

Станкевич приступил к изучению философии с глубоким убеждением, что именно в ней находится ключ к сокровенным тайнам бытия. «Я не думаю, — писал он в 1835 г., — что философия окончательно может решить все наши важнейшие вопросы, но она приближает к их решению; она зиждет огромное здание, она показывает человеку цель жизни и путь к этой цели, расширяет ум его».[11] Философия дает возможность постигнуть сущность народной жизни и те средства, через которые достигается общественное благо. И само содержание истории философии представлялось Станкевичу как вечная исти-

---

[8] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXII. М.; Л., 1925. С. 262.
[9] Русская старина. Т. XI. Кн. 11. 1883. С. 419.
[10] Сакулин П. Н. Идеализм Н. В. Станкевича//Вестник Европы. 1915. Кн. 2.
[11] Станкевич Н. В. Переписка. 1830—1840. М., 1914. С. 594.

на, облекающаяся в разные одежды соответственно веку и народу.

Станкевич — объективный идеалист и с позиций идеализма подходит к вопросу о единстве мира. Все исходит из абсолютной идеи и к ней возвращается. Вне этой всеобъемлющей идеи нет знания. Конкретные науки необходимы, но занятие какой-либо отдельной отраслью знания неизбежно ведет к односторонности. «Теперь, — писал он в 1836 г., — есть цель передо мною: я хочу полного единства в мире моего знания, хочу дать себе отчет в каждом явлении, хочу видеть связь его с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии одной идеи».[12] Такого рода единство в знаниях, всеобщая связь явлений мира и необходимость всего сущего не даются ни в одной конкретной науке. Все это постигается с помощью философии.

В немецкой философии его особенно привлекал диалектический метод. Он прямо заявляет: для того, чтобы овладеть философией и через нее приблизиться к истине, «надобно провести мысль через все мытарства диалектики...».[13] Ни одна философская школа не может претендовать на открытие абсолютной истины. «Я, — пишет он в другом месте, — себе составил свои понятия о истине философских систем: она условная — все основано на методе».[14] Для Станкевича чрезвычайно характерен подход к философии как методу познания. Об этом он многократно говорит в своих письмах.

Однако постановка вопроса о большой значимости философии и понимание ее как метода у Станкевича сочетается с признанием религии. Он исходит из того, что философия и религия не только не противоречат друг другу, но представляют некий синтез, будто бы естественным образом вытекающий из неразделимой целостности человеческой натуры со всеми ее умственными и нравственными проявлениями. Если духовная жизнь человека едина и неразделима, — а Станкевич стоит именно на этой точке зрения, — то существует и органическое единство между философией как сферой разума и религией, относящейся к области верования. В теоретическом отношении их союз выражается в том, что философия в своем развитии наталкивается на вопросы, которые находят решение лишь в вере. Религия, по Станкевичу, завершает философию, но, с другой стороны, «упрочить религию может одна философия».[15]

Религия у Станкевича, как второй элемент его мировоззрения, выступает в своеобразном истолковании, отличном от официального православно-христианского богословия. Ни идея

---

[12] Там же. С. 450.
[13] Там же. С. 161.
[14] Там же. С. 317.
[15] Там же. С. 338.

бога, ни бессмертие души, ни другие атрибуты религии, которые Станкевич, конечно, признавал, не имели, однако, для него такого значения, какое придавала им церковь. В 1837 г. в своем дневнике он очень выразительно заметил: «...моя вера, если так можно назвать ее, требует другого храма...» [16] Какого же именно? Религия у Станкевича выступает как религия любви. Только любовь, понимаемая в самом широком смысле, составляет сущность жизни, ее свет, двигатель, и вместе с тем она — зародыш всякого знания и всякой деятельности. Такая религия не делит людей на католиков, протестантов или православных. Она поднимается выше внешнего культа и одинаково свободна как от грубых суеверий, так и от мистицизма. Мистицизм составляет, по мнению Станкевича, прямую противоположность «стройному мышлению» и может быть поставлен в один ряд с самоубийством, развратом и другими пороками. Религия мыслилась им не иначе, как основанная на разуме и согласующаяся с выводами теоретического мышления. Только в этом понимании религия допускалась как не противоречащая свободе человеческой личности. Иначе бог может разрастись — таков он в католицизме — в мистическую силу, подавляющую человека.

Весьма примечательно, что, изучая немецкую философию, Станкевич тяготится крайней абстрактностью логических конструкций, говорит о «метафизических призраках» и постоянно боится очутиться в «мире скелетов», лишенном конкретного, живого содержания. Ум Станкевича работал в направлении связи теории с практикой. Особенно это заметно в переписке последних лет жизни, и естественен поэтому его интерес к Фейербаху, о котором Станкевич писал в 1840 г.: «Нельзя не удивиться, как глубоко иногда он схватит понятие и как в другом детски запутается. Он глубокий чтитель Гегеля — называет его трезвым между пьяными, — но требует дальнейшего хода. При всех его недостатках его весело читать. В нем есть начало жизни, которое веселит».[17]

Чрезвычайно важно для понимания дальнейшего усвоения Фейербаха в России, что его философию сближали с шеллингианством по признаку антропологического стержня обоих систем. Станкевич сделал это первым. В Фейербахе, писал он, «осталось что-то от старика Шеллинга, но без фантастичности».[18] Позднее именно эта особенность философии Фейербаха для одних облегчала переход от идеализма к материализму, а у других возникал своеобразный симбиоз Шеллинга и Фейербаха, в котором, естественно, затушевывалась мировоззренческая противоположность фейербахианства и шеллингианства.

---

[16] Там же. С. 750.
[17] Там же. С. 670.
[18] Там же.

Связь отвлеченной философии с жизнью Станкевич пытался установить через историческую науку, которая составляет третий элемент его мировоззрения. Интерес к истории, историзм как метод подхода к явлениям жизни вообще характерен для эпохи 30—40-х годов. Что касается Станкевича, то он придерживался того взгляда, что изучение философии непременно должно сопровождаться занятиями по истории, ибо без конкретно-исторических фактов философское знание будет сухо и мертво. Единство идей должно соединяться с разнообразием фактов. В этом Станкевич видит идеал знания. «Таким образом, — пишет он еще в 1835 г., — опытное знание пойдет рядом с умозрением и принесет плод. Нас не убьют факты без жизни, без значения; мы не утратим человеческих чувств в отвлеченном абсолюте, но перенесем идеал в жизнь и дадим жизнь идеалу».[19] Это глубокое диалектическое положение найдет свое развитие в материалистической философии Герцена. В интерпретации же Станкевича оно вполне уживается с его объективным идеализмом.

«Вся его молодая жизнь, — писал Добролюбов, — прошла в мире науки и искусства, которым он восторженно предавался в надежде *приготовить* себя к полезной деятельности».[20] Искусство, главным образом литература, является четвертым компонентом творчества Станкевича. В литературе он видел не только форму познания действительности, в чем она совпадает с наукой, но и лучшую возможность непосредственного участия в общественной жизни, поскольку литература обладает большой доступностью и распространенностью и, значит, может быть средством прямого и направленного воздействия на общество, т. е. той областью практической деятельности, к которой он готовился, чтобы выполнить свой долг. Что же сделал Станкевич для русской литературы?

Его «*положительные* заслуги для общества» Добролюбов находил во влиянии, какое он имел на писателей от Кольцова до Тургенева, и в том, что «Станкевич деятельно участвовал в выработке тех суждений и взглядов, которые потом так ярко и благотворно выразились в критике Белинского»,[21] самого энергичного и одаренного представителя кружка в литературе. Многие идеи «Литературных мечтаний», статей об актерах Мочалове и Каратыгине, о творчестве Гоголя и Гофмана выросли из мнений, сложившихся в кружке и высказанных впервые Станкевичем. Программы «Телескопа» и «Московского наблюдателя», когда журналы попадали временно под руководство Белинского и становились, собственно, органами кружка Станкевича, также вырабатывались коллективно. Сам Станке-

---

[19] Там же. С. 576.
[20] Добролюбов Н. А. Избр. филос. произв. М., 1948. С. 205.
[21] Там же. С. 222.

вич писал об этом Неверову: «Мы всегда будем обществом *совещаться* о журнале».[22]

Литературно-эстетические воззрения Станкевича сложились под влиянием Надеждина, который стремился поставить эстетику на научную почву. Станкевич в этом отношении шел за своим учителем и тогда, когда был шеллингианцем, и позже, когда уверовал в истинность философии Гегеля. Мысли свои об эстетике как науке он пытался изложить в наброске «Об отношении философии к искусству», написанном незадолго до смерти, вероятно, для личных целей в качестве конспекта или памятной записи. Главная мысль Станкевича состоит в том, что если прежде философия и искусство существовали отдельно и даже противопоставлялись как две разные по источнику области деятельности (чувственно-эмоциональная и рассудочная), то после Канта уже невозможно представить эстетику без философского основания. Более того, только философия позволяет определить сущность и назначение искусства.

В искусстве она видит форму проявления духа, этап его развития и его воплощение в «человеческий образ», потому искусство производно не только от чувства, но и заключает в себе мысль, и потому воспринимается и чувственно, и интеллектуально. В остальном суждения Станкевича лишь обозначены, не завершены, общая логика прерывиста, так что понять их подчас трудно, а изложить тем более. Однако их хорошо знал Белинский. Сопоставление наброска Станкевича и статьи великого критика «Идея искусства (1841) убеждает, что мысли Станкевича не остались безвестными. Статья Белинского, написанная уверенной рукой, восторженно и экспрессивно, воспринимается как оповещение об открытии и действительно является этапным манифестом в становлении русской научной эстетики к моменту усвоения, а затем близкого переосмысления гегелевской философии.

На долю Станкевича не выпала честь преодолеть гегельянство. Это было сделано Герценом и Белинским, для идейно-философского развития которых, особенно для последнего, Станкевич сделал очень много. Сильное влияние он оказал также на Грановского и Бакунина.

3. Т. Н. ГРАНОВСКИЙ

Тимофей Николаевич Грановский (1813—1855) — один из крупных русских историков и общественных деятелей 30—40-х годов.

В 1835 г. Грановский окончил юридический факультет Петербургского университета и получил предложение Московско-

[22] Станкевич Н. В. Переписка. 1830—1840. С. 560.

го университета готовиться к профессорской должности по кафедре истории. Тогда же установилась его многолетняя дружба с Герценом и Белинским, но наиболее близкими были его отношения со Станкевичем, который направил внимание Грановского на использование методологии гегелевской философии в преодолении традиционного эмпиризма исторической науки. «Да, Николай Владимирович,— признавался Грановский,— Вы многое во мне переменили...»[23] А тотчас после смерти Станкевича писал: «Он унес с собою что-то необходимое для моей жизни. Никому на свете не был я так обязан: его влияние на меня было бесконечно и благотворно. Этого, может быть, кроме меня никто не знает».[24]

С 1836 по 1839 г. Грановский провел в Берлине, где изучал историю и философию, а по возвращении на родину занял кафедру в Московском университете и оставался на ней до конца жизни.

Научная и общественная деятельность Грановского, по словам Герцена, оставила длинную и светлую полосу. Влияние Грановского на молодое поколение пережило его самого. Не менее яркую оценку дал ему Чернышевский, который писал: «Его высокий ум, обширные и глубокие познания, удивительная привлекательность характера сделали его центром и душою нашего литературного кружка. Все замечательные ученые или писатели нашего времени были или друзьями, или последователями его. Влияние Грановского на литературу в этом отношении было огромно».[25]

Столь значительная роль Грановского в русской общественной мысли определялась, во-первых, научным содержанием его исторических трудов и оригинальностью социологической концепции; во-вторых, и главным образом, его антикрепостнической позицией в идейной борьбе того времени. В 30-е годы, когда политические группировки еще только складывались, Грановский, как и Станкевич, разделял просветительские идеалы. В конце 40-х годов были установлены связи Грановского с петрашевцами, и он попал под полицейский надзор. Позже историк примкнул к лагерю западников.

На протяжении всей своей сознательной жизни Грановский был убежден в исторической обреченности русского крепостнического строя и абсолютизма, считая их запоздалыми пережитками феодализма в то время, когда человечество вступило в фазу свободного развития, под которой он подразумевал буржуазные общества передовых стран Западной Европы. Наблюдая издалека жизнь капиталистического мира, Грановский не осознавал узости и ограниченности буржуазной демократии.

---

[23] Т. Н. Грановский и его переписка: В 2 т. Т. II. М., 1897. С. 333.
[24] Там же. С. 404.
[25] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. II. М., 1950. С. 17.

Формальное политическое равенство заслоняло в его глазах эксплуататорскую сущность буржуазного экономического строя, мешало понять, что угнетенное положение трудящихся масс, и прежде всего пролетариата, является необходимым следствием сложившегося на Западе порядка вещей. Поэтому Грановский все нараставшие противоречия между пролетариатом и буржуазией относил к «случайным», временным отклонениям общественного организма, еще не успевшего достичь зрелости и совершенства. Этот взгляд Грановского со всей ясностью обозначился в 1848 г., когда он узнал о финале июньского восстания парижских рабочих. Требования рабочих он находил справедливыми и считал, что их удовлетворение улучшило бы буржуазное общество и освободило бы его от ненормальных коллизий, к числу которых, по его мнению, принадлежат и революции. По верному замечанию Герцена, для Грановского была характерна «нелюбовь к крайностям». Революционные вспышки пугали его, вызывали опасения за сохранность налаженных общественных связей. Грановский в политическом отношении был умеренным либералом, рассчитывавшим на постепенное улучшение общества путем «разумного» реформирования. Он мечтал о замене самодержавия конституционной монархией, а крепостничества — русским вариантом буржуазной общественной структуры. Умеренный либерализм Грановского, выразившийся в отрицании крепостного права и в апологии буржуазных политических свобод, в условиях бесправной России звучал весьма смело и радикально, но лишь до того времени, пока не оформились революционно-демократические программы политических и социальных преобразований.

Философские воззрения Грановского установились в огне теоретических споров вокруг философии Гегеля, которые происходили в кружке Станкевича. Гегельянство в основных чертах было принято Грановским и составляло преобладающий элемент в его мировоззрении до конца 40-х годов, когда он начал переходить к позитивизму. Однако отношение Грановского к философии кумира русской молодежи 30-х годов отличалось своеобразием. Во-первых, он менее других единомышленников по кружку увлекался собственно логическими конструкциями Гегеля и отбирал из них только то, что представлялось ему интересным для построения исторической науки. «Грановский, — писал Герцен, — сильно сочувствуя тогдашнему научному направлению, не имел ни любви, ни таланта к отвлеченному мышлению. Он очень верно понял свое призвание, избрав главным занятием историю. Из него никогда бы не вышел ни отвлеченный мыслитель, ни замечательный натуралист. Он не выдержал бы ни бесстрастную нелицеприятность логики, ни бесстрастную объективность природы: отрешаться от всего для мысли или отрешаться от себя для наблюдения он не мог; человеческие дела, напротив, страстно занимали

его».[26] Грановский, очень невысоко ставивший «Философию истории», где Гегель «субъективен» во имя конструкции, стремился, однако, использовать гегелевское учение как метод истории, выделяя в нем идеи объективной исторической закономерности, развития и прогресса, смены форм общественной жизни и борьбы нового со старым. Диалектика Гегеля несомненно обогатила исторические взгляды Грановского и выделила его труды среди массы исторических исследований той эпохи.

Другой существенной особенностью философских взглядов Грановского было сочетание гегельянства с убежденной религиозностью. В спорах с Герценым и Огаревым он отвергал мысль о материальном единстве тела и духа; она казалась ему «сухой» и «холодной», потому что вместе с ней исчезает бессмертие души. «Может, — говорил Грановский своим друзьям,— вам его не надобно, но я слишком много схоронил, чтобы поступиться этой верой. Личное бессмертие мне необходимо».[27] Отсюда понятно, почему Грановский довольно пренебрежительно относился к сенсуалистической философии XVII—XVIII вв., разумея под ней материализм, и, конечно, к теориям французских просветителей, отрицавших, как он полагал, имманентную сущность человека и продуцировавших человека только из «мертвой природы» и социальных обстоятельств, из «простой внешней причинности». Более того, известен его весьма суровый отзыв даже о книге гегельянца Д. Штрауса «Жизнь Иисуса», которую он называл «вредной» из-за сомнений автора относительно «божественности» в мире.

В философии Гегеля и его предшественников Грановский на первое место выдвигал идею взаимопроникновения «зримого с незримым», «природы с духом». Единство (тождество в определении Грановского.— *А. Г.*) материального и идеального, бытия и мышления представлялось ему высшим принципом природы и истории, который проникает и человека как «две стороны одной общей сущности» в человеческом вещественном и духовном бытии. Из этого выводилось, что человеческий и внешний миры заключают в себе единый закон и должны, несмотря на несовпадение по фазам, составлять общий процесс развития. Иначе сказать, Грановский хорошо усвоил главную идею гегелевской философии — единство бытия и мышления, и вслед за Гегелем понимал ее в идеалистически перевернутом виде.

Оставаясь идеалистом в понимании природы, человека и общества, Грановский, однако, внес много нового в историческую и социологическую науки. Он прорицал создание точной системы исторического знания, опирающейся на новые методологи-

---

[26] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 124.
[27] Там же. С. 209.

ческие начала, подобные тем, которые обеспечили успехи естественных наук. Провозглашенный Грановским союз с естествознанием не заключал в себе никакой склонности к механицизму и натурализму. Напротив, он предостерегал ученых от смешения объектов и предметов наук и собственно для истории в естествознании находил более «точный метод» исследования и пример строгой доказательности выводов, освобождающих мышление от надуманных концепций. И кроме того, принцип универсальности законов мироздания вел его к пониманию природы — предмета естественных наук в качестве основания, «подножия» истории. Будучи последовательным, Грановский признавал, что гегелевская триада (дух — природа — общество), где каждый член есть фазис бытия абсолютной идеи, предполагает их онтологическую, генетическую и гносеологическую зависимость и, следовательно, известную координацию и субординацию наук. Что касается истории, то задача ее как науки состоит в изучении идеи через общественные движения с учетом принадлежности человека к природе и многообразных связей общества со средой его обитания. Здесь, в ограниченных пределах отчужденного бытия, он оперировал отношениями в ключе объективной логики антропологического материализма, с одной стороны, и материалистического понимания истории, с другой, что специально было отмечено Чернышевским в статье «Сочинения Грановского» в качестве принципиального достижения русской социологии. Получалось, что наряду с идейными мотивами в деятельности людей, выражающими цели мирового духа, в обществе действуют и другие факторы, среди них: географическая среда, потребности человека в пище, одежде, жилище. Значит, объяснение исторического процесса невозможно без раскрытия всех его реалий, без всей совокупности условий, связей и причин.

Одним из источников этой методологической установки, следовательно, была чистая теория, другим, не менее важным,— практика исторического исследования. В ней оба источника встречались и смыкались. У Гегеля, как известно, в «Философии истории» рассыпано немало суждений материалистического толка, но они случайны, потому что он «выводил» историю, а Грановский ее исследовал и воссоздавал. Идея исторической закономерности, пронизывающая труды Грановского, была также заимствована у Гегеля и понималась идеалистически, однако и в этом случае их позиции нельзя считать тождественными. «Принимая историю за правильно развивающийся организм,— резюмировал Герцен публичные лекции Грановского,— он нигде не подчинил событий формальному закону необходимости и искусственным граням. Необходимость являлась в его рассказе какою-то сокровенной мыслью эпохи; она ощущалась издали, как некий Deus implicitus (скрытый бог.— *А. Г.*), представляющий полную волю и полный разгул

жизни».[28] Герцен верно раскрыл метод Грановского: всякое историческое исследование должно исходить из фактов, обобщать их и находить в них проявление всемирного духа, т. е. идею, движущую массами, вызывающую столкновение классов, народов, религиозные раздоры. С этих позиций Грановский решительно восставал против предвзятых исторических доктрин, против субъективизма, видевшего смысл истории в проявлении воли и действий выдающихся лиц.

Впрочем, в приведенном отрывке из Герцена необходимо еще одно объяснение относительно его слов о том, что «Грановский принимал историю за правильно развивающийся организм». За этими словами лежит органическая теория, которую в России первым воспроизвел Велланский. В общей системе его воззрений она была вполне на месте. Иное дело Грановский. Когда историк объявлял ее «самой плодотворной» и пояснял, что она есть «взятая из естествознания идея органической жизни»,[29] он шел назад от Гегеля к Шеллингу, и в то же время вперед, к единству естествознания и обществоведения.

У Шеллинга, Каруса и Окена органическая теория выдвигалась как альтернатива механистическому взгляду и должна была выразить целокупность потенций природы, которая в живом организме находит более высокое, особенное выражение. Природа как живое целое, таким образом, составляет синтез органического и неорганического, т. е. в конечном счете она, безусловно, органическое или «всеорганизм». Определяющим во «всеорганизме» остается, разумеется, всеобщее «жизненное начало» — форма мирового духа.

Грановский использовал органическую теорию для обоснования своих социологических позиций в двух пунктах: в отыскании «телесности» или «субстратности» действительного исторического процесса и в определении понятия «народ». Органическая теория, как он полагал, «сообщила внутреннее единство, существенное условие всеобщей истории», она придала истории «единство и средоточие, из которого исходят и к которому сходятся все отдельные явления и силы», и обнаружила «ступени, через которые шагал всеобщий дух».[30] Иными словами, его возврат к Шеллингу сделует понимать как неудовлетворенность гегелевским принципом необходимости, который заключал в себе деятельную силу, динамизм, но оставался чистой бессубстратной формой движения, на что указывал также

---

[28] Там же. Т. II. М., 1954. С. 126.

[29] Лекции Т. Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961. С. 43.

[30] Там же. С. 43, 46, 49.— Органической теории в объяснении русской истории следовал и К. Д. Кавелин, ее вариантом была также историософия славянофилов (см. об этом,. напр.: Павлов-Сильванский А. П. Феодализм в России. М., 1988. Гл. I. Теории русской истории).

и А. С. Хомяков. Органическая теория дополняла идеальную необходимость реальным, вещественным носителем истории — человечеством, народом.

Понятие народа — важнейшее в социологии Грановского. Оно отражало возникновение и нарастание демократических идей в освободительном движении последекабристского времени, все более и более переориентирующегося на народные массы. Проблема народа занимала умы писателей всех направлений, и в 40—60-е годы ясно намечаются, по крайней мере, четыре основные позиции: демократическая, либеральная, славянофильская и охранительная.

Грановский писал: «Народ не есть скопление внешне соединенных лиц, но живое единство, система многообразных сил, над которыми владычествует одна основная сила. Причины его существенных изменений лежат в нем самом».[31] При всем могуществе внешних влияний сущность народа лежит не в атомистическом единстве, а в народном духе. «Что идея организма приложима к целому человечеству, не подлежит сомнению».[32] В каждом народе живет общий человеческий дух. Народы относятся к человечеству, как индивиды к народу, а великие люди — цвет народа — несут в себе дух народа «в наибольшей красоте». Вероятно, логичным следует считать подключение к органической теории «возрастной» концепции истории, идущей от Д. Вико и продолженной Гердером и Радищевым, согласно которой, если брать в варианте Грановского, каждый народ проходит фазы, аналогичные жизни отдельного человека. В младенчестве народ живет тихо и однообразно, перемены медленны и степени внешних проявлений не достигают. «Историческое время открывается переходом из юношества к возмужалости, пробуждением духа из природы и его раскрытия в многообразии форм и индивидуальностей на основании прежней, общей родовой жизни, наконец, стремлением свободно и обдуманно создать и расширить свое бытие».[33] Но тогда начинается борьба противоположных сил, усиливающаяся по мере развертывания внутренних стимулов, пока они не истощаются до оцепенения. Это — старость народа, которая может быть исходом нового оживления через принятие нового начала духовных стремлений.

Органическая теория по существу и во всех производных, как и всякая теория, заключает в себе возможность различных интерпретаций и выводов, в зависимости от того, кто и в каких практических целях ее использует. Грановский обращал всю свою социологическую концепцию, включая идею «народа-организма», против доктрины официальной народности и тех мо-

---

[31] Там же. С. 43.
[32] Там же. С. 47.
[33] Там же. С. 45.

ментов славянофильства, в которых оно сближалось с господствующей идеологией. Направленность его взглядов очевидна. Народ представляет собой организм, имманентно живущий и развивающийся. Его бытие суверенно и доминирует во взаимодействии с внешними факторами, не подчиняясь глубоко произволу и искусственной ломке. Достигая степени развития, когда исчерпываются старые формы жизни, народ сам в себе творит начало обновления. Недаром внимание Грановского было сосредоточено главным образом на кризисных эпохах, а именно: распад Римского мира и германцы, феодализм времени, предшествующего переходу к капитализму. Противопоставляя капитализм феодализму, он с особой силой подчеркивал темные стороны последнего и очень прозрачно намекал на мысль об архаичности николаевского режима в теле народа, достигшего рубежа новых стремлений. Свежо звучали идеи Грановского о соотношении общечеловеческого и национального в их взаимном проникновении и опосредовании. Его трактовка была полемичной по отношению к гегелевской теории исторических и неисторических народов. Грановский открыто выступал с опровержением национализма, шовинизма и исключительности народов.

На первый взгляд кажется, что Грановский и славянофилы совпадают в понимании «народного духа» как таинственной и мистической сущности. Но и здесь различие легко устанавливается.[34] Славянофилы были романтиками, и как таковые они идеализировали прошлое и строили ретроспективные утопии, в которых «народный дух» жестко связан лишь с определенными формами, притом минувшей жизни. Развитие «народного духа» если и возможно, то только в направлении утраченных, исконных, но ныне искаженных внешними влияниями начал бытия. Напротив, у Грановского он заряжен потенцией социального прогресса, поступательного отвержения старых форм и достижения новых, формирующихся в сознании и материализующихся в жизни народа. Все это подтверждает слова Герцена о том, что «Грановский думал историей, учился историей и историей впоследствии делал пропаганду».[35]

И наконец, еще одну очень существенную сторону воззрений Грановского отметил Плеханов: «Грановский всегда был человеком очень умеренных взглядов. Однако его очень умеренные взгляды имели несомненно прогрессивный характер. Он глубоко ненавидел реакцию и если, в отличие от Герцена и Огарева, отрицательно относился к социализму, то в значительной степени потому, что тогдашний *(утопический)* социализм не

---

[34] На него указал М. М. Григорян, назвавший это сходство внешним (см.: Русская прогрессивная философская мысль XIX века (30—60-е годы)/ Под ред. Г. С. Васецкого. М., 1959). См. также: Каменский З. А. Грановский. М., 1988.

[35] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 124.

сумел оценить по достоинству великое значение „буржуазной" *политической* свободы».[36]

Утопический социализм в России 30—40-х годов складывался из двух направлений. Первое — западническое (сенсимонизм, фурьеризм, Петрашевский), которое было по преимуществу аполитичным, т. е. не связывало сознательный переворот с изменениями в политической области и не обращалось к политическим методам в интересах социалистического преобразования общества. Его и имеет в виду Плеханов, нащупывая начало традиции, обращенной к народничеству (лавризм, бакунизм). Другое направление социализма — русское, идущее от Пестеля и в классической форме выраженное Герценом, опиравшееся на национальные особенности истории и быта, общину прежде всего. Его Грановский также принять не мог, потому что не различал славянофильского и герценовского понимания общины, считая ее бесперспективным остатком прошедших общественных организаций. Таковой она и была, если взять ее в системе славянофильской историософии, умозрительно сконструировавшей начала русской жизни.

Влияние Грановского на русскую общественную мысль, и революционно-демократическую в особенности, которое так высоко оценивали Герцен и Чернышевский, может быть прослежено по нескольким направлениям.

Идея исторической закономерности была принята и реализована, с одной стороны, Белинским, с другой — славянофилом К. Аксаковым. Указание на многообразие факторов, в том числе и объективных (географическая среда, материальные потребности), нашло поддержку еще в работах Белинского, хотя он был далек от обобщений порядка Чернышевского. Проблему народа, личности и их роли в истории, поставленную под углом зрения революционно-демократических программ, Белинский, Добролюбов и Чернышевский довели до научного решения. То же можно сказать и о проблеме соотношения общечеловеческого и национального, которую развернул во второй половине 40-х годов Белинский в общесоциологическом и эстетическом аспектах. И даже органическая теория получила отражение в теориях Буташевича-Петрашевского, Ап. Григорьева, Данилевского, Кавелина.

4. М. А. БАКУНИН

Михаил Александрович Бакунин (1814—1876) родился в семье богатого тверского помещика и был воспитан в духе преданности престолу и религии. В 1828—1833 гг. он учился в Петербургском военном училище, по окончании которого от-

---

[36] Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. XXII. С. 262.

правился на службу в армейскую часть, квартировавшую в Гродненской губернии. Привыкший к жизни в культурной среде, он не мог долго мириться с положением армейского офицера в глухой русской провинции. В 1836 г. тайком от отца Бакунин вышел в отставку и поселился в Москве, где познакомился со Станкевичем, Белинским, Герценом, Грановским. «Он прежде ничем не занимался, ничего не читал и едва знал по-немецки. С большими диалектическими способностями, с упорным, настойчивым даром мышления он блуждал, без плана и компаса, в фантастических построениях и аутодидактических попытках. Станкевич понял его таланты и засадил его за философию. Бакунин по Канту и Фихте выучился по-немецки и потом принялся за Гегеля, которого методу и логику он усвоил в совершенстве — и кому не проповедывал ее потом? Нам и Белинскому, дамам и Прудону»,[37] — писал А. И. Герцен.

Умственное развитие Бакунина в кружке Станкевича началось с кратковременного увлечения фихтеанством. Идеи Фихте переплетались у него с религиозными настроениями и были обращены к вопросам назначения и духовного освобождения человеческой личности. Субъективный идеализм в этом отношении давал все основания для выработки индивидуалистической этики. Но фихтеанство было для Бакунина лишь первой подготовительной ступенькой для более глубоких занятий философией. Летом 1837 г. Бакунин прочитал «Феноменологию духа «Гегеля, затем «Логику», «Философию религии» и «Философию права». Глубина и обширность гегелевской системы не шли ни в какое сравнение с узостью субъективно-идеалистического взгляда, и Бакунин «восстал» против Фихте, уверовав в непогрешимость новых воззрений. Время овладения гегельянством он называл периодом «подъема и духовного воскресения». К 1837—1840 гг. относятся первые работы Бакунина, написанные с гегельянских позиций: «Мои записки», две статьи «О философии», «Предисловие к переводу „Гимназических речей Гегеля"». Последнее было опубликовано в 1838 г. в «Московском наблюдателе», когда журнал перешел в руки Белинского и его друзей. Чернышевский назвал эту статью теоретической программой новой редакции журнала. Первая из статей «О философии» увидела свет в «Отечественных записках» за 1840 г. В этих работах Бакунин почти во всем точно следовал Гегелю. Для него поначалу было характерно «чистое философствование», лишенное какой-либо практической направленности, что обрекало на схоластичность в мышлении и консерватизм в политическом отношении. А кроме того, гегельянство не мешало Бакунину сохранять религиозность; даже, напротив, придавая религии наукообразный вид, он оставался в лоне церкви.

---

[37] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 43.

Фрагмент «Мои записки» примечателен лишь в том отношении, что фиксирует первые впечатления Бакунина от чтения произведений Гегеля. Уже здесь он специально останавливается на формуле «Что действительно, то разумно». В «Предисловии к „Гимназическим речам" Гегеля» эта формула становится центральной проблемой. До сих пор, доказывал Бакунин, философия была далека от науки, от жизни человека, а следовательно, и от истины, так как выступала в двух крайних, односторонних формах. Одна из них представляла собой отвлеченный призрачный идеализм, обращенный лишь к бесконечному и враждебный действительности; другая — эмпирическую, не выходящую за пределы конечного, нерелигиозную доктрину, враждебную мысли и напоминающую скорее поверхностное созерцание, чем науку. К первой он относил Декарта, Канта, Фихте, Якоби, ко второй — Вольтера, Руссо, Дидро, Даламбера. Идейное господство эмпиризма в прошедшем веке превратило его в век падения человеческой мысли, торжества неодушевленной плоти, духовного развращения и революций, как их последствия. Но Наполеон покончил с революциями, а Гегель с материализмом и вообще с разрывом бесконечного и конечного, духа и материи, идеализма и эмпиризма. Он создал синтетическую философию и примирил человека с действительностью. «Примирение с действительностью во всех отношениях и во всех сферах жизни есть великая задача нашего времени. Гегель и Гете — главы этого примирения, этого возвращения из смерти в жизнь».[38] Действительность всегда побеждает, поэтому борьба против нее является признаком духовной пустоты, тогда как примирение — свидетельством мудрости. Гегелевская философия и особенно формула «все разумное действительно и все действительное разумно», допускавшие двоякое толкование, были приняты Бакуниным в консервативном, правогегельянском духе. Принцип примирения в его политическом эквиваленте вылился у Бакунина в оправдание самодержавно-крепостнических порядков.

Статьи «О философии», как первая, так и вторая, продолжают основную мысль «Предисловия», но они значительно богаче по содержанию. Бакунин, по-видимому, ставил задачу краткого и вместе с тем полного изложения комплекса основных пунктов гегелевской системы. Здесь он дал понятие философии, ее предмета, истины, соотношения опыта и спекулятивного мышления, сознания и самосознания, философии и религии и других категорий. В гегелевском идеализме Бакунин видел главное средство борьбы против материализма и неверия.

В 1840 г. Бакунину удалось осуществить свою давнюю мечту о продолжении образования за границей. Его влекло прежде

---

[38] Бакунин М. А. Собр. сочинений и писем (1828—1876): В 4 т Т. II. М., 1934. С. 177.

всего в Берлин, в тогдашнюю философскую столицу Европы, где он намеревался прослушать лекции непосредственных учеников Гегеля, углубить и расширить свои познания с тем, чтобы, вернувшись в Россию, занять кафедру философии в каком-нибудь столичном университете. Однако обстоятельства сложились иначе, совсем не так, как предполагал молодой философ.

Серьезные научные занятия в Берлине и слушание лекций немецких знаменитостей продолжалось недолго. Новое обращение к философии Гегеля в атмосфере идейной борьбы предреволюционной Германии привело Бакунина в лагерь левых гегельянцев. Знакомство с А. Руге, а затем с В. Вейтлингом и еще некоторое время спустя с поэтом Г. Гервегом и Карлом Марксом пробудило в Бакунине прежде чуждые для него политические интересы, и он с присущей ему страстностью с головой окунулся в новую атмосферу. Довольно быстро он переходит на позиции политического радикализма и становится едва ли не самым первым в истории России профессиональным революционером-эмигрантом.

Этот крутой поворот в жизни и миросозерцании Бакунина отразился уже в статье «Реакция в Германии», опубликованной в сборнике Руге «Deutsche Jahrbücher» за 1842 г. под псевдонимом Жюль Элизар. Статья, написанная хотя и в духе гегельянской философии, но уже в радикальных тонах, принесла Бакунину известность в демократических кругах Германии, а в России была принята с восторгом Герценом и Белинским. Последний, например, писал в этой связи Н. А. Бакунину 7 ноября 1842 г.: «М. (М. Бакунин.— *Авт.*) во многом виноват и грешен; но в нем есть нечто, что перевешивает все его недостатки,— это вечно движущееся начало, лежащее в глубине его духа».[39] А Герцен, еще не знавший об авторстве Бакунина, записал между прочим в своем дневнике: «В одном из последних № была статья француза Jules Elysard о современном духе реакции в Германии. Художественно-превосходная статья. И это чуть ли не первый француз (которого я знаю), понявший Гегеля и германское мышление. Это громкий, открытый, торжественный возглас демократической партии, полный сил, твердый обладанием симпатий в настоящем и всего мира в будущем; он протягивает руку консерватистам, как имеющий власть, раскрывает им с неимоверной ясностью *смысл* их анахронистического стремления и зовет в человечество. Вся статья от доски до доски замечательна».[40]

Статья «Реакция в Германии» и в самом деле излагала крайне левую точку зрения в революционно-демократическом движении Западной Европы того времени. В ней Бакунин утверждал, что судьба Германии должна решиться в столкно-

---

[39] Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. XII. М., 1956. С. 114.
[40] Герцен А. И. Собр. соч. Т. II. С. 256—257.

вении двух главных партий: консерваторов и демократов. Консерваторов или «позитивистов»[41] он называет «противниками принципа революции», которые в политике и в теории тщетно хватаются за давно уже «упавшие развалины». Напротив, демократам, как представителям «отрицательного направления», принадлежит будущее. Они несут в себе девиз французской революции — свобода, равенство, братство — и во имя этого стремятся к полному уничтожению существующего «политического и социального мира». Не освободившись еще из плена гегелевской философии, Бакунин подчиняет революционно-социальное движение «вечному духу», который только потому разрушает и уничтожает, что он есть неисчерпаемый и вечно творящий источник жизни. Статья заканчивается характерным лозунгом: *«Страсть к разрушению есть вместе и творческая страсть».*[42] Этот знаменитый лозунг, провозглашенный Бакуниным еще в 1842 г., был самым ранним, но уже заметным зачатком его последующего анархизма, который в теоретическом отношении развился из выпячивания в диалектике Гегеля момента отрицания.

К середине 40-х годов связи Бакунина с западноевропейским социалистическим движением значительно расширились. Его революционная пропаганда все больше освобождается от абстрактной идеалистической оболочки и приобретает конкретное, реальное содержание. Бакунин постепенно отказывается от гегелевского идеализма и переходит на позиции материализма и атеизма.

На это время приходятся первые открытые выступления Бакунина против русского самодержавия и крепостничества. Он высказывается в пользу польского национально-освободительного движения и призывает поляков идти рука об руку с русскими в борьбе с николаевским деспотизмом. Но пуще всего проповедовал Бакунин общеславянское освобождение. Впоследствии он признавался и сам, что польско-славянский вопрос с 1846 г. был его idée fixe, а в 1848 и 1849 гг.— «практическою специальностью».[43]

Николай I, хорошо осведомленный о делах «своего артиллерийского прапорщика» за границей, потребовал его возвращения в Россию, и когда Бакунин отказался, сенат лишил его дворянства, всех прав состояния и заочно приговорил к каторжным работам. Таким образом, пути на родину были отрезаны, и Бакунин еще горячее взялся за революционную работу.

Революции 1848—1849 гг., прокатившиеся по странам Евро-

---

[41] Под этим термином разумеются не сторонники О. Канта, но люди, *положительно* относящиеся к существующему строю и враждебно — к любым формам его отрицания.

[42] Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. СПб., 1906. С. 24.

[43] См. там же. С. 189—190.

пы, покрыли имя Бакунина громкой славой. Русский революционер оказался в самой гуще событий: развертывает бурную деятельность в революционном Париже, принимает непосредственное участие в пражском восстании 1848 г., является фактическим руководителем восстания в Дрездене 1849 г. Схваченный в Германии в 1849 г., он дважды приговаривается к смертной казни. Из прусских тюрем его переводят в австрийские, а в 1851 г. перевозят в Россию как опасного государственного преступника. Здесь Бакунин попадает сначала в Петропавловскую, затем в Шлиссельбургскую крепости, а после смерти Николая I его отправляют в Сибирь на вечное поселение.

Глава XVII

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО

Славянофильство как одно из главных направлений политической и философской мысли XIX в. оставило заметный след в духовной истории страны. Славянофилы создали социологическую и философскую концепции, в которых придали своеобразную форму русскому национальному самосознанию. Они поставили проблемы России и Запада, особого пути России, общины и государства, положили основание русской религиозно-идеалистической философии второй половины XIX в.

Главная фокусирующая задача славянофильства заключена в поисках места культуры русского народа в системе культур Запада и Востока. В ответ на нигилизм Чаадаева и космополитизм западников славянофилы утверждали, что русская история, социальные структуры, быт, национальное сознание, т. е. вся культура, не должны подводиться под другие, неадекватные ей модели. Она обладает собственными жизненными ценностями и собственными перспективами.

«Славянизм, или русицизм, не как теория, не как учение, а как оскорбленное народное чувство, как темное воспоминание и как верный инстинкт, как противудействие исключительно иностранному влиянию, существовал со времени обрития первой бороды Петром I».[1] Эти строки из главы «Не наши» «Былого и дум», где Герцен пишет о личных отношениях со славянофилами и анализирует их взгляд на историческое прошлое России, в котором, как он справедливо замечает, было немало явлений, порождавших, если можно так выразиться, «славянофильское» отношение к русской жизни. Герцен прав, что вопрос об отношении России к европейскому Западу возник не в 30-е и не в 40-е годы XIX в., а значительно раньше. Еще в ре-

[1] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 135.

лигиозном движении XVII в. обнаружились две тенденции в культурной ориентации, в связи с чем даже возникла борьба между сторонниками греческого образования и так называемыми «латинствующими». Уже тогда было замечено: «Овии к востоку зрят, овии же к западу». Но особенно сильно патриотическое чувство многих русских было уязвлено в период петровских преобразований, когда прогрессивный в целом процесс европеизации России сопровождался крутой ломкой установившегося строя жизни и насильственным насаждением чужеземных обычаев, одежды, языка, засилием иностранцев в государственном аппарате, в армии, в науке.

Немало пищи для размышлений русского человека о своем национальном достоинстве давала и область политических отношений, сложившихся после смерти Петра I. Превращение дома Романовых в немецкую династию, бироновщина, гольштинцы, откровенные симпатии Петра III и Павла I к пруссачеству, подчинение ими внешней политики династическим интересам, офранцуживание дворянства — таковы факты, свидетельствующие о существовании многих причин, болезненно затрагивающих русское национальное чувство.

Сильное возбуждение чувства национальности у многих европейских народов было вызвано наполеоновскими войнами. Для России в этом смысле решающее значение имела война 1812 г., которая всколыхнула народную энергию и заставила передовых людей того времени по-новому взглянуть на историческую роль русского народа и международное значение России. С этого времени понятие «народность» прочно входит в русскую литературу и общественную мысль.

Конечно, перечисленные выше факты не могут толковаться как система или идеология славянофильского типа. Но они заключают в себе много моментов, послуживших известной почвой, на которую опирались славянофилы при выработке своей историко-социологической концепции и особенно своего взгляда на историю России.

Идеология славянофильства претерпела известную эволюцию. На 30-е и начало 40-х годов падает становление политической и философско-социологической теории старших представителей славянофильства — А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, заложивших основы этого учения. Они сохраняют руководящее положение в кружке вплоть до 60-х годов. В 40-е и 50-е годы славянофилы оформляются в группу единомышленников, ставшую значительной силой в идейной борьбе. В это время вокруг Хомякова и И. Киреевского объединяются братья Аксаковы, Самарин, П. Киреевский, Кошелев и другие менее влиятельные лица. После крестьянской реформы 1861 г., которая по-новому поставила все общественные вопросы, славянофильство переживает упадок и постепенно утрачивает былую общественную значимость. В качестве главных деяте-

лей пореформенного славянофильства наряду с И. Аксаковым, Самариным и Кошелевым выступают новые деятели: Ап. Григорьев, П. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. К ним примыкает Ф. М. Достоевский и отчасти Вл. Соловьев.

Первоначальную философскую подготовку лидеры славянофильства Хомяков и И. Киреевский получили в кружке московских любомудров. Идеализм Шеллинга соответствовал их образу мышления, сложившемуся в результате религиозного домашнего воспитания. Позже ими была использована «философия откровения» для обоснования примата веры над знанием и несостоятельности рационального мышления. Система позднего Шеллинга и сочинения византийских богословов составили главные теоретические источники философии славянофилов.

Славянофильство оставило следы не только в консервативных и религиозно-идеалистических учениях второй половины XIX в. По крайней мере, три пункта историко-социологической концепции славянофилов были использованы и получили иное звучание в идеологии русской революционной демократии второй половины XIX в., а именно: община как социально-экономическая форма народного бытия, особый путь России — идея, возникшая из факта ее отсталости, и отрицание государственности, явившее собой форму протеста против самодержавного деспотизма.

Как известно, начиная с 50-х годов, Герцен все свои надежды обращает к России, в связи с чем меняется его отношение к славянофильству. Теория «русского социализма» уже строится им на противопоставлении России и Западной Европы. Он писал в работе «Русский народ и социализм»: «Какое счастие для русского народа, что он остался вне всех политических движений, вне европейской цивилизации, которая, без сомнения, подкопала бы общину и которая ныне дошла в социализме до самоотрицания».[2]

Кроме общины в основание «русского социализма» Герцен положил также «мирское управление» и «артельный труд», т. е. те черты национальной жизни, которые в начале 40-х годов проповедовал еще К. Аксаков. Да и сам Герцен писал, что славянофилы приготовили материал для понимания самобытного пути России, «им принадлежит честь и слава почина... Они первые поняли, что в подавленных и дремлющих силах народа русского, в разъединении народа с государством, в тесных формах, сделанных не по мерке, в которые попалась русская жизнь, больше чем tabula rasa,— *задаток* самобытного будущего развития. Что же тут удивительного, что, видя народ общинный, артельный, с *своим* понятием о праве на землю и о круговой поруке, живущий в каком-то чужестранном государственном неустройстве, которое ничему не удовлетворяет, ни,

[2] Там же. Т. VII. М., 1956. С. 326.

наконец, даже защите границ, нашлись люди, которые предположили, что этот народ ближе к осуществлению экономического, т. е. социального переворота, чем римско-феодальная, мещанско-индустриальная Европа».[3]

Точно так же и Огарев называл славянофилов «пророками русского гражданского развития».[4]

Как и Герцен, Чернышевский также стоял на точке зрения русского крестьянского социализма и не раз обращался к переоценке славянофильского взгляда на особый путь России. Он писал, что славянофилы «знают смысл урока, представляемого нам участью английских и французских земледельцев, и хотят, чтобы мы воспользовались этим уроком. Они считают общинное пользование землями, существующее ныне, важнейшим залогом, необходимейшим условием благоденствия земледельческого класса... Все теоретические заблуждения, все фантастические увлечения славянофилов с избытком вознаграждаются уже одним убеждением их, что общинное устройство наших сел должно остаться неприкосновенным при всех переменах в экономических отношениях».[5]

По линии особого пути России к социализму, с признанием общины важнейшим элементом будущего социального устройства страны, вслед за шестидесятниками шли народники. Но влияние славянофильства на народничество можно проследить не только через посредство Герцена и Чернышевского. Характерные признаки бакунизма — отрицание политики, государственности, апелляция к духу славянских народов,— по-видимому, не следует сводить только к влиянию со стороны Штирнера и Прудона, как это обыкновенно делается при объяснении идейных источников анархистско-бакунинского направления в народнической идеологии. Еще прежде, чем познакомиться с западноевропейской литературой по социализму, и в частности, с Прудоном, Бакунин в конце 30-х годов лично общался с К. Аксаковым и другими славянофилами и, вспоминая об этом впоследствии, писал Герцену: «Константин Сергеевич вместе со своими вышеупомянутыми друзьями был уже тогда врагом петербургского государства и вообще государственности, и в этом отношении он даже опередил нас».[6]

---

[3] Там же. С. 147.

[4] Огарев Н. П. Избранные социально-политические и философские произведения: В 2 т. Т. I. М., 1952. С. 409.

[5] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. II. М., 1950. С. 123.

[6] Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. СПб., 1906. С. 310.

1. А. С. ХОМЯКОВ

Алексей Степанович Хомяков (1804—1860) был, по определению Герцена, «Ильей Муромцем славянофильства». Он происходил из семьи богатого тульского помещика, в которой поддерживался старый патриархальный быт и глубокая религиозность. В семье из поколения в поколение передавался культ царя Алексея Михайловича, у которого служил сокольничьим дальний предок. Хомяков с раннего детства воспитывался в духе набожности, верноподданичества и сословных традиций дворянства. Вместе с тем в родительском доме он получил отличное образование: овладел несколькими иностранными языками, под руководством профессоров Московского университета изучал философию, историю, математику и другие науки. А позже окончил университет кандидатом по математическому отделению.

В начале 20-х годов Хомяков познакомился с Веневитиновым и сблизился с кружком «любомудров», особенно с братьями Киреевскими и Кошелевым. В Петербурге Хомяков встречался со многими декабристами, сотрудничал в «Полярной звезде». Ему даже были известны замыслы революционно настроенного офицерства, однако политическое брожение накануне восстания декабристов не затронуло будущего славянофила. В спорах с членами тайного общества Хомяков доказывал неосуществимость их планов и в принципе отвергал возможность революционного переустройства России, а позже восстание 14 декабря 1825 г. назвал «заговором юнцов», не понявших духа народа.

В начале 1825 г. Хомяков оставил военную службу и уехал за границу. В письмах к друзьям в Россию он высказывал неприязнь к европейскому образу жизни и восхищался славянскими странами, где принимали его как «брата и единоверца». По возвращении на родину Хомяков вошел в литературные круги Москвы и Петербурга, опубликовал ряд стихотворений и поэму «Ермак». После кратковременного возвращения на военную службу во время турецкой войны в 1829 г. Хомяков окончательно вышел в отставку и поселился в подмосковном имении, проводя зимние месяцы в Москве. Здесь, в Москве, он и развернул бурную деятельность по сколачиванию кружка своих единомышленников, названного вскоре славянофильским.

На протяжении всей своей последующей жизни Хомяков сотрудничал в различных периодических изданиях, преимущественно славянофильского направления, выступал со статьями по вопросам крестьянской реформы, социологии и философии. Из них наиболее значительными являются: «О старом и новом» (1839), «О сельских условиях» и «Еще раз о сельских условиях» (1842), «По поводу Гумбольта» (1849), «По поводу статьи Киреевского о характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852), «По поводу отрывков,

найденных в бумагах И. В. Киреевского» (1857), «О современных явлениях в области философии (письмо Самарину)», «Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину» (1859). Хомякову принадлежит большое число богословских сочинений, написанных как результат полемики с теоретиками католицизма. Но главный его труд — «Записки по всемирной истории, или Семирамида», который остался незаконченным. Даже такой горячий поклонник Хомякова, как Самарин, усмотревший в «Семирамиде» «много свежих и светлых мыслей», вынужден был признать, что в «Записках» недостает точных данных и в этом отношении труд безоружен.

Все современники — единомышленники и противники — отмечали огромные познания Хомякова, редкую начитанность, полемический талант и ведущую роль в выработке славянофильской идеологии. Герцен, не раз имевший случай померяться силами с Хомяковым в жарких спорах, происходивших в московских салонах, дал ему следующую характеристику: «Ум сильный, подвижный, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь». Это был «действительно опасный противник; закалившийся бретер диалектики, он пользовался малейшим рассеянием, малейшей уступкой. Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие богородицу, спал вооруженный. Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете — от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста».[7] Но главной чертой этой личности была глубокая религиозность. На все он смотрел глазами православного христианина. Ю. Ф. Самарин в предисловии ко второму тому сочинений Хомякова так и писал: «Хомяков жил в церкви».[8] Через призму православной догматики преломлялось у него решение всех коренных практических и теоретических вопросов.

Религиозным духом пронизана его историко-социологическая концепция, которая занимает едва ли не центральное место в работах Хомякова. Она всецело подчинена основной для славянофилов проблеме коренного различия исторических путей России и Запада и доказательству самобытной исключительности русского народа, что выводилось из неодинаковости внутренних «начал» русской и западноевропейской жизни. За «начала» принимались формы религиозного мировоззрения: в первом случае — православие как истинное христианство, во втором — католицизм, в котором, по его убеждению, учение Христа подверглось искажению. Религия рассматривается им

---

[7] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. С. 156—157.
[8] Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. II. М., 1900. С. 4.

не только как движущая сила, но и как фактор, определяющий общественное и государственное устройство, народный быт, мораль, склад характера и мышление народов.

Для обоснования своих выводов Хомяков обращается к теоретическим и историческим аргументам, прослеживая историю западноевропейских, славянских, особенно русского, народов с древнейших времен. При этом истоки современной жизни он пытается отыскать в библейских легендах о «первой общине», «ноевом ковчеге», «деяниях Хама» и т. д., находя еще там зачатки будущих конфессиональных направлений.

Первыми древними государствами, принявшими христианское вероучение, были Греция и Рим. В духовном облике греков, несмотря на многобожие, носившее земной характер, и отрицательную роль философии, которая принимала «все сущее за необходимо сущее», все-таки преобладали «внутренняя духовность» и внутренняя свобода человека. Поэтому Древняя Греция приняла учение Христа в чистоте, передав его в таком виде Византии. Византия погибла, но успела освятить Русь, в чем и состоит ее великая историческая роль. Другая линия, по которой шло развитие, берет начало от древних римлян, которые не знали религии как богопознания. Для них верховным божеством было государство и право, а христианство, возведенное в ранг государственной религии, было подчинено земным целям.

В германском мире западное христианство подверглось еще большим искажениям в духе юридического формализма и логического рационализма. Нарушение символа веры на Западе повело за собой разделение церквей на католическую и православную и к разъединению путей Востока и Запада.

В Западной Европе все более и более развертывалась внутренняя борьба, ставшая главной чертой ее истории. Начало этой борьбе положила сама католическая церковь стремлением пап к светской власти, организацией военно-монашеских орденов, крестовыми походами, насильственным насаждением католицизма. Возникшее протестантство только обострило внутреннюю борьбу, а реформация еще больше усилила односторонне рассудочный характер западного просвещения, что привело к полному безбожию. Гегель довел до последней крайности логический рационализм и подготовил материализм, распространение которого свидетельствует об окончательном падении Запада в социальном и культурном отношениях. Результатом духовного краха европейских народов являются революции конца XVIII и первой половины XIX столетий.

Иначе, по мнению Хомякова, протекала история России, которая подвергается им предельной идеализации. Славян он выводит от древней иранской народности — вендов, от которых они унаследовали высокую духовность, нравственную чистоту и поклонение свободно творящему божеству. Славяне

отличались кротостью, жили свободными общинами; им были чужды стремления к захвату и подчинению других народов, жажда власти и аристократизм. В конце X в. «мирной проповедью», без насилия на Руси было принято христианство как вера, близкая духовному складу предков русского народа. В отличие от католической церкви, авторитет которой опирался на светскую власть и внешнюю силу, православие с самого начала отличалось демократизмом и полным слиянием с духом народа. Хомяков при этом, конечно, не хочет видеть социальных требований принятия христианства и политических интересов великокняжеской верхушки, «крестившей» Русь. Его не смущает ни прогнивший императорский режим Византии X—XI вв., которому подражали русские князья, а позднее цари, ни антимирской, полумистический характер византийского православия, раздираемого ересями и увязшего в борьбе с ними. Напротив, он утверждает, что константинопольская церковь (которая в действительности вытравляла и преследовала эллинскую культуру) в чистоте передала России духовные начала древних греков. Настойчиво и последовательно он утверждает, что истинное византийское христианство оплодотворило Русь, привело ее к быстрому общественному и культурному подъему, поставило выше Византии и всей Европы.

Однако в описании дальнейшей истории русского народа Хомяков столкнулся с большими трудностями. И в самом деле, как объяснить, что, начиная с XIII в., Русь все заметнее отстает от стран Западной Европы в области культуры и просвещения. Религия — главный, определяющий фактор развития — остается одной и той же, а другие обстоятельства, например феодальная раздробленность, татаро-монгольские завоевания, закрепощение крестьян и т. д., Хомяковым во внимание не принимаются или относятся к разряду сопутствующих, случайных. Ведь если православие, приложенное к девственной почве Руси, не дало длительного и устойчивого движения к достижению высших культурных ценностей, то оно не могло быть абсолютным началом культуры. Хомяков не нашел убедительного решения этой антиномии и вынужден был прибегать к различного рода оговоркам и соображениям, выходящим за рамки его религиозной концепции, вступая в противоречие с собственными исходными посылками. Оказывается, Русь к моменту принятия христианства уже претерпела известное влияние со стороны племен иного склада и не была «девственной». Немаловажную роль здесь сыграл и сам характер восприятия новой веры: ввиду низкого культурного развития народ не понял ни высокой святости, ни истинной сущности православия, которое было воспринято скорее чувственно, со стороны обрядности, а не аналитически, как богопознание. Итак, возникает заколдованный круг. С одной стороны, Хомяков настаивает на том, что в основе народного просвещения и куль-

туры лежит истинная вера, которая все определяет, с другой — для глубокого усвоения вероучения и понимания его подлинного смысла необходим определенный культурный уровень и известная степень в развитии просвещения.

При объяснении отсталости России сравнительно со странами Западной Европы Хомяков все же обращается к раздробленности, причину которой видит не в отсутствии государственного единства, а в различии тенденций государственной власти и сельских общин. Государство всегда стремилось к политической формальной универсальности, т. е. было оторвано от народа; общины, напротив, представляя сам народ, строились на принципе обособленности и внутренней свободы, заключающем в себе «живое», социальное начало, слитое с религиозной верой. Народное начало в конечном счете победило: Россия образовала единую общину и свободно избрала народного царя Михаила Романова, который и соединил власть с внутренней правдой.

В этой связи реформы петровского государства получают у Хомякова самую отрицательную оценку. Петр I, хотя и пробудил в России сознание своей силы и излечил некоторые застаревшие болезни, но направил страну по ложному пути. С помощью грубых вещественных средств он поработил всех во имя государства, не поняв главного, что сила заключается в законе нравственной любви, т. е. в истинной вере. В ходе его преобразований игнорировалась русская самобытность; во всех областях жизни стало широко распространяться чуждое народу западничество, к счастью, однако, не успевшее исказить коренные начала русской жизни — православие и общину.

Как прошлое, так и будущее России Хомяков связывает с православием, которое и станет источником истинно русского просвещения. Это возможно потому, что все государственные вопросы разрешены, а культурный уровень народа достиг необходимого минимума. Из этой концепции выводится и программа будущего идеального мироустройства на реальном основании русской жизни, сохраненном народом, — на общине, которую Хомяков рассматривает вне экономических и политических отношений, только как категорию «образа жизни», наполненную духовно-нравственным, религиозным, «соборным» содержанием. В этом вся суть славянофильского понимания общины.

Понимание народа как «живого» социального тела, как носителя начал исторической жизни сближает Хомякова с Грановским, указывая на один из общих источников их социологии — органическую теорию. Но отличие между ними состоит в том, что понятие Грановского «народный дух» Хомяков заполняет православием, скрепленным обручем «соборности».

Опираясь на свои социологические построения, Хомяков подходит к решению крестьянского вопроса, который стоял в центре внимания общественной мысли России середины

XIX в. Начало крепостнических отношений он выводил из «полюбовной», «взаимовыгодной» сделки между крестьянином и помещиком. Юридическое же оформление крепостного права является результатом случайного стечения обстоятельств и невежества. По его словам, «крепостное право есть не что иное, как грубая полицейская мера, выдуманная нуждою государственною, но не уничтожившая братства человеческого».[9]

Первоначально дворяне получали земли как плату за службу, и раздача земли проводилась на договорных началах с общинами. Поэтому землевладелец-дворянин становился главою общины. Однако при Борисе Годунове начался массовый уход крестьян от помещиков, что вызвало со стороны государства ответные меры: был отменен Юрьев день, и крестьян тем самым закрепили за помещиками, которые, будучи землевладельцами, распространили свое право на владение людьми. В этом и состояла суть государственных полицейских мер, отнюдь не вытекавших из существа исконных общинных начал.

Сложившемуся порядку вещей Хомяков придает смягченную форму, манипулируя понятиями «собственность» и «владение». Он отрицает абсолютное право собственности на землю. Частная собственность на землю есть лишь «пользование», различающееся по степеням, а субъектом права собственности выступает только государство. Это право пользования для всех является наследственным. Отсюда Хомяков делает вывод, что и помещики, и крестьяне в сущности одинаково являются землевладельцами. Таким образом, от крепостного права остается чисто юридическая форма, а решение крестьянской проблемы, как полагал Хомяков, возможно путем признания самими помещиками права крестьян на землю. Иными словами, это было такое решение, которое всецело ставилось в зависимость от воли помещичьего класса, сохраняло помещичье землевладение и привилегии дворянства. Подобные соображения легли в основу проекта освобождения крестьян, который Хомяков составил накануне реформы. В нем, в частности, крестьянам предоставлялась личная свобода и двухдесятинный надел на душу за выкуп. При решении крестьянского вопроса он учитывал необходимость сохранения общины, которая представлялась ему основой будущего общественного устройства России не только в области сельского быта, но и в городе.

Философия Хомякова непосредственно примыкает к его социологии, построена на тех же религиозных принципах и является дополнением славянофильского учения о «крахе» западной цивилизации. Он считает, что все философские школы, развившиеся на Западе, как идеалистические, так и, тем более, материалистические, явились судом над ее просвещением, впавшим в рассудочную односторонность.

---

[9] Там же. Т. V. М., 1904. С. 131.

Еще в начале 40-х годов, в пору широкого распространения в России гегельянства, Хомяков высказывал крайне критическое отношение к философии Гегеля. Тогда его критика не выходила за пределы салонных споров, хотя столкновения с Герценом достигали большой остроты. В следующем десятилетии Хомяков систематизировал свою позицию в отношении западноевропейской философии и выступил в печати с рядом статей, в которых изложил также собственную программную точку зрения.

Борьба Хомякова против Гегеля и Фейербаха вполне естественна для философствующего богослова. Но она имела и другую сторону. Системы выдающихся немецких мыслителей сыграли важную роль в философском развитии России как главные теоретические источники диалектического и материалистического мировоззрения формировавшейся революционной демократии. В этом отношении взгляды Хомякова представляли собой негативную реакцию на философию Герцена и Белинского.

Философия Гегеля вызывает возражение Хомякова в основном в двух пунктах: во-первых, со стороны логического рационализма и, во-вторых, со стороны ее бессубстратности. В этой связи большой интерес представляет дневниковая запись Герцена, относящаяся к 1842 г. и сделанная тотчас же после одной из схваток с Хомяковым. Отдавая должное пониманию им действительно слабых сторон гегелевской системы, Герцен показывает ход его логических рассуждений, изворотливость и проницательность мысли. Хомяков оставляет в стороне общие результаты и частные выводы, «идет в самую глубь, в самое сердце, т. е. в развитие логической идеи». Нападкам подвергается проблема логического и исторического. По мнению Хомякова, невозможен переход от факта к мысли и обратно, так как факт многогранен и богаче по содержанию, чем мысль, которая лишена случайного и конкретного. Точно так же из абстракции не может быть воссоздано живое явление, поскольку в ней недостает полноты действительного содержания. На этом основании Хомяков заявлял, как пишет Герцен: «Живой факт может только в абстракции знаем мыслью, построяем ею, но как конкрет выпадает из нее. Итак, логическим путем одним нельзя знать истину. Она в самой жизни — отсюда религиозный путь».[10] Хомяков, таким образом, верно схватывает суть перехода от конкретного к абстрактному и находит слабое место у Гегеля, который придает абстракциям субстанциональное значение. При этом Хомяков занимает более правую позицию, отрицая возможность логического познания и подчиняя разум вере.

---

[10] Герцен А. И. Собр. соч. Т. II. М., 1956. С. 251—252.

По существу эти же мысли, высказанные в споре с Герценом, Хомяков развивает в статьях «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» и «О современных явлениях в области философии». В них он снова возвращается к критике гегелевского рационализма и к своей излюбленной идее о невозможности логического знания, правда, используя уже несколько другую аргументацию. Исходя из того, что предметный мир создан богом, Хомяков доказывает, что человек не в состоянии познать действительность при помощи разума, потому что, во-первых, в процессе познания отвлекается от случайного и тем самым теряет богатство содержания вещей; во-вторых, познаваемые вещи не содержат первоначала во всей полноте его сил (божество лишь частично проявляет себя в каждом отдельном случае), а бог как сущность мира остается вне познания, так как не переходит на степень познаваемого предмета. И в данном случае сознательно открывается дорога вере.

Философию Гегеля Хомяков объявил бессубстратной на том основании, что из чистой идеи (чистое бытие) нельзя вывести многообразие вещественного мира. И снова он попадает в цель, так как первоначальный момент движения идеи действительно является одним из самых темных мест в логике Гегеля. Однако Хомяков «исправляет» Гегеля в пользу богословского толкования. Он полагает, что за основу мира до́лжно принять «богатый дух», содержащий в себе мысль как полноту мира и волю как источник, деятельную силу его существования. Но более всего возмущает Хомякова то, что «бессубстратная» система Гегеля породила материалистические учения, которые вложили в нее в качестве субстрата вещество. «Не дожил великий мыслитель, — писал он о Гегеле, — до такого посрамления, но может быть и не осмелились бы его ученики решиться на такое посрамление учителя, если бы гроб не скрыл его грозного лица».[11]

Если в системе Гегеля Хомяков усматривает слабые стороны, недостатки и ошибки, предлагая устранить их с помощью веры, на место абсолютной идеи ставит бога, то материализм он отрицает с порога, считая его «грубым» и «ненаучным» взглядом на мир. Материя не может быть субстратом, потому что вещество, из которого состоят предметы внешнего мира, конечно и измеримо. Субстрат же бесконечен и несоизмерим. С другой стороны, вещество ощутимо как конечное, а бесконечный субстрат не может быть объектом ощущения. Таким образом, по Хомякову, получается антиномия: «...ограниченное безгранично, измеримое неизмеримо, ощутимое неощутимо и т. д. Или иначе вещество — не вещество...» Хомяков заключает, что «материализм, подвергнутый испытанию логики, об-

---

[11] Хомяков А. С. Собр. соч.: В 6 т. Т. I. М., 1861. С. 307.

ращается в бессмысленный звук».[12] В этих выпадах против материализма нетрудно усмотреть крайнюю метафизичность доводов Хомякова. Он здесь игнорирует диалектику конечного и бесконечного, общего и единичного, единого и многого. Понятие материи у него отождествляется с понятиями субстрата, субстанции и в таком оторванном от реальных вещей виде подвергается критике.

Другой линией нападок на материализм со стороны Хомякова является проблема материи и сознания. Материалисты, считающие сознание свойством материи, по его мнению, предпринимают нелепую попытку перебросить мост через бездну, разделяющую материю и мышление. Ссылаясь на то, что вещество и мысль не имеют никаких общих свойств, он отрицает генетическую связь между ними. И в этом случае Хомяков выступает как метафизик, не понимающий многообразия форм материи и перехода от материи неощущающей к материи ощущающей и мыслящей. Он защищает традиционную религиозную точку зрения, повторяя давние аргументы богословов и идеалистов, согласно которой между материей и мышлением, плотью и духом существует непроходимая пропасть. Его позиция прямо противоположна монизму Фейербаха, Герцена и Чернышевского. Наконец, Хомяков обратился и к такому мещанскому обвинению материалистов, что они будто бы интересы желудка ставят превыше всего.

Собственная философская концепция Хомякова немногосложна. Творцом и источником мира утверждается им разумная воля, или, иначе, «волящий разум». Мыслящий разум потому наделяется атрибутом воли, что, по мнению Хомякова, разумность еще не содержит в себе необходимости; мыслимость — это только возможность; для ее реализации в действительность нужна воля, которая воплощает мысли бога в действительность. «Воля, — писал он, — это последнее слово для сознания, так же как оно первое для действительности».[13] Воля абсолютно свободна. Свобода — понятие отрицательное, возникающее путем отрицания внешнего принуждения. Положительна только воля, в своем движении творящая мир. Она исключает всякую необходимость и воплощает мысли бога в действительность. Следовательно, «волящий разум» творит мир предметный и человека. Предметы и явления сами для себя случайны, но разумны в отношении к «волящему разуму» и существуют по его законам. Разумность мира, выводимая из бога, совершенно сближает философию Хомякова с религиозным догматом о промысле божием.

В таком же духе выдержан взгляд Хомякова на человека.

---

[12] Там же.
[13] Там же. С. 340.

В его сочинениях прямо утверждается, что человек создан по образу и подобию самого бога, а смысл его жизни — в стремлении к божеству путем познания и самосовершенствования. Человек изначально наделен волей, рассудком и верой, что в совокупности составляет так называемый «целостный» разум. Воля как одна из функций человеческого разума составляет только частицу божественной воли. Поэтому человек остается существом ограниченным и в своих действиях подчинен верховной силе. В рассудке сосредоточена логическая способность, которая необходима для обработки познавательного материала, но истина открывается только «целостному разуму» внутри себя. Главная роль в познании принадлежит вере, которая вносит содержание в познаваемую истину. Поэтому главная задача, стоящая перед философией, как формулирует ее Хомяков, состоит в том, чтобы разум поднять до уровня веры, хотя вполне они не могут сравняться по значимости. Однако индивидуальный человеческий разум, даже дополненный верой и интуицией, не может постигнуть бога, как сущность мира. Для этого необходим коллективный «соборный» разум, соединенный в церкви на основе нравственной любви.

Бог, как сущность мира, коллективный «соборный» разум народа, его микроаналог — индивидуальный «целостный» разум составляют стержень онтологии и гносеологии, антропологии и социологии Хомякова. Они выведены из своеобразно интерпретированной органической теории.

2. И. В. КИРЕЕВСКИЙ

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) является одним из основоположников и теоретиков славянофильства. Он принадлежал к старинному дворянскому роду, первоначальное образование получил под руководством домашних учителей. В детстве на него значительное влияние оказали поэт В. А. Жуковский и отчим А. А. Елагин, который был поклонником немецкого идеализма. Киреевский учился у профессоров Московского университета частью дома, частью посещая публичные лекции. В университете он прослушал, например, курс философии у профессора Павлова. В 1824 г. Киреевский сблизился с «архивными юношами», а позже стал членом «Общества любомудрия». К 1827 г. у него созрело намерение посвятить себя литературной деятельности, в связи с чем в письме к Кошелеву он даже изложил своеобразную программу «нового направления». Предполагалось возвратить права «истинной религии», согласовать изящное с нравственным, возбудить любовь к правде, достигнуть «чистоты жизни» и т. п. Через эти туманные романтические идеалы, однако, уже проглядывает политическая ориентация молодого человека. Киреевский за-

явил себя противником крайних мер и отгородился от традиций дворянских революционеров.

1830 год Киреевский провел за границей, посетив Берлин и Мюнхен, где слушал лекции Гегеля, Шеллинга и Окена, с которыми тогда же вошел в личные отношения. В Россию он возвратился западником и сразу начал хлопотать об учреждении журнала. В начале 1832 г. вышел первый номер редактируемого им журнала «Европеец», который открывался его же программной статьей «Девятнадцатый век». Статья, а вместе с ней и журнал вызвали недовольство в правительственных кругах. «Европеец» был закрыт, а Киреевского официально объявили неблагонадежным. Никаких последствий не имело и письмо к Бенкендорфу, в котором Киереевский пытался оправдать свои взгляды, ссылаясь на то, что никогда не шел вразрез с правительственным курсом.

После этого инцидента Киреевскому надолго пришлось отказаться от литературной работы. Он тяжело переживал свою неудачу; в его сознании усилились религиозно-мистические настроения, повысился интерес к богословской литературе. Киреевский сблизился с монахами. Все это, а также постоянное влияние со стороны брата П. И. Киреевского и Хомякова привело его в лагерь славянофилов. В 1838 г. в статье «Ответ А. С. Хомякову (опубликована впервые после смерти) Киреевский, хотя и полемизирует по некоторым вопросам с главой славянофильского кружка, однако принимает основные положения славянофильской доктрины.

В начале 40-х годов он уже активно участвует в спорах с западниками, противопоставляя гегельянству «философию откровения» Шеллинга. В 1845 г. он возглавил журнал «Москвитянин», перешедший на некоторое время от Погодина в руки славянофилов. Но и на этот раз редакторская деятельность Киреевского продолжалась недолго. Отчасти житейская непрактичность и неспособность к систематической напряженной журнальной работе, но главное — непопулярность славянофильских идей в русском обществе в эпоху 40-х годов, когда все надежды обращались к Западу, сделали невозможным издание журнала. Славянофилы его оставили, обратившись к практике непериодических сборников. В 1852 г. вышел последний славянофильский сборник, в котором появилась большая статья Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». В ней главным образом представлены его социологические взгляды. Философская же концепция наиболее полно изложена им в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Она была задумана как вступление к курсу философии, который Киреевский давно намеревался написать. Но труд этот остался незаконченным. В том же 1856 г. он умер.

Социологические взгляды Киреевского в исходных пунктах

совпадают с теорией Хомякова, но при этом имеют ряд особенностей, связанных со своеобразием его идейного развития. Если убеждения Хомякова развивались в одном направлении, что естественным образом привело к славянофильству, то Киреевский шел более сложным путем, испытав в середине 30-х годов ломку ранее сложившихся принципов. Особенно заметен его поворот главным образом в вопросе об отношении России к Западу. В первой крупной статье «Девятнадцатый век», сопоставляя русскую и западноевропейскую культуру, он отдает предпочтение последней. Западная цивилизация, по его мнению, развилась из трех начал: 1) культура классического мира; 2) дух варварских народов и 3) христианство. Но основу целостной европейской культуры составила римская церковь, которая впитала в себя все элементы и явилась определяющей силой всего общественного развития. Католицизм Киреевский объявляет источником феодализма, Священной Римской империи, рыцарства, духовного единства Европы, научной мысли и образованности. В XVIII в. общественная жизнь европейских стран несколько отклонилась от предшествовавшего развития. Возникло разрушительное направление умов, стремившееся ниспровергнуть старое в жизни, науке, общественном строе, литературе и искусстве. Критицизм обновления, содержавший в себе здоровый протест, однако привел к крайним результатам, породив, с одной стороны, безверие, предельный рационализм как общее состояние умов и грубый чувственный материализм, и в качестве реакции на разрушительное направление, с другой стороны, возникли спекулятивная философия, мистицизм и обскурантизм. Их столкновение завершилось в конце XVIII в. кровавыми событиями французской революции.

Но в XIX в., как с удовлетворением констатирует Киреевский, определилось новое течение, свободное от односторонностей XVIII столетия, которые были преодолены в области веры духом терпимости, в философии — примирением материализма и идеализма системой тождества, в жизни — «изяществом образованной простоты» и т. п. Европейская культура XIX в., ее практические результаты и влияние на общественную жизнь вызывают симпатии у Киреевского, и он высказывается за заимствование ее результатов и приложение к русскому быту.

В свою очередь, отсталость России он объясняет целым рядом исторических обстоятельств, из которых на первый план ставит неполноту исходных элементов русского просвещения, поскольку в нем недоставало наследия античного мира. Правда, православная религия с самого начала была «святее», «чище» католической, но она не могла при низком культурном уровне народа сплотить его духовно, как это сделала римская церковь. Русский народ был способен сплотиться лишь физически перед лицом внешней опасности. Так возник перевес си-

лы материальной над нравственным единением, и он в конечном счете явился причиной закоснения и оцепенения на протяжении нескольких столетий. Громадное значение имели преобразования Петра I, которые положили начало европеизации России. Только этим путем Россия способна занять подобающее ей место среди просвещенных народов. «Ибо просвещение одинокое, китайски отделенное, должно быть и китайски ограниченное: в нем нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества».[14]

Как видно, многое в этой статье созвучно «Философическим письмам» Чаадаева, но, несмотря на западническую ориентацию, она заключает в себе главные идеи славянофильского взгляда на общество. Киреевский объясняет историю с богословско-идеалистических позиций, принимая религию за основную силу общественного развития. Его симпатии находятся на стороне православия. Он осуждает политические перевороты, восстает против материализма и безбожия, усматривает неприемлемые для России «крайности» в европейском просвещении XVIII в.

Совершив в конце 30-х годов крутой поворот от западничества к славянофильству, Киреевский остался верен исходным принципам своей социологии.

Этот парадокс Киреевского, уникальный в истории русской мысли, лучшим образом раскрывает существеннейшую черту всех славянофильских идеологов — их склонность к произвольному конструированию на основании абстрактных, расплывчатых социологических категорий, в которые может быть вложено любое содержание и сделаны даже диаметрально противоположные выводы. Методология славянофилов часто уводит за границы науки и превращает их концепции в плод идеалистических построений. Так, религия по-прежнему составляет константу взглядов Киреевского. Различие исторических путей России и Запада объясняется все теми же тремя излюбленными первоэлементами. Однако в статье «В ответ А. С. Хомякову», а затем в статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» они меняют знаки на обратные. Как Хомяков, правда в более эластичной форме, он высказывает отрицательное отношение к западноевропейской цивилизации, ибо, хотя она и достигла морфологической полноты своего развития, создала удобства наружной жизни, привела к выдающимся научным результатам, но не образует синтеза с «внутренним сознанием человека». Киреевский нападает на «самовластный рассудок», «холодный анализ», принимающие в расчет лишь грубые чувственные данные и не оставляющие места другим познавательным силам человека, к которым он прежде всего относит веру. Духовную опустошенность и логи-

[14] И. В. Киреевский. Избр. статьи/Сост. В. Котельников. М., 1984. С. 78.

ческую формальность европейского мышления Киреевский выводит из «римского христианства, мира необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классического мира древнего язычества».[15]

Таким образом, если прежде в этих элементах, особенно в классической образованности, Киреевский находил источник преимуществ, то теперь — первопричины «падения» Запада. Христианство проникло в умы западных народов через учение обособившейся римской церкви, которая придала богословию характер рассудочной отвлеченности, породив схоластику, движение к истине посредством логического сцепления понятий, нетерпимость, наружное мертвое единство при индивидуальной разобщенности. Церковь смешалась с государством, возвеличив юридические нормы, вопреки внутренней вере и вытекающей из нее нравственной силе.

В России христианство было принято как православие, которое выражает саму сущность вселенской церкви. Оно сохранило «внутреннюю цельность духа», шло к истине не путем логических силлогизмов, а через самосознание и глубокую нравственную убежденность. Русская церковь не смешалась с мирскими целями, не претендовала на светскую власть, а через монастыри — «эти святые зародыши несбывшихся университетов»[16] — несла народу чистую истину. В Европе государственность возникла из насилия и завоеваний, создав «враждебную разграниченность сословий». В России государство — плод естественного развития народного быта, а сословность не что иное, как «единодушная совокупность при естественной разновидности». Там развитие шло посредством «насильственных перемен», борьбы партий, «волнения духа». Здесь — «стройным естественным возрастанием», «незыблемостью основного убеждения» при «глубокой тишине» и «спокойствии внутреннего самосознания»; «там поземельная собственность — первое основание гражданских отношений; здесь собственность только случайное выражение отношений личных».[17] На Западе личная самобытность и общественное самовластие; в России человек принадлежит миру, мир — ему, все отношения интегрируются единым общинным началом и все объединяется православием и т. д., и т. п.

Все перечисленные альтернативные моменты в истории культуры и жизни Запада и России и общая переориентация Киреевского в вопросе о возможности цельной культуры в конечном счете являются не индуктивно, а представляют собой результат пересмотра проблемы с иной идеологической позиции. А она, в свою очередь, определяется главным образом реакцией на гегелевскую философию, из которой (что Киреев-

[15] Там же. С. 119.
[16] Там же С. 125.
[17] Там же. С. 235.

ский уже видел в Германии и что ожидал в России) последуют отрицательные выводы в отношении христианства — ядра культурно-нравственного синтеза. Хомяков видел еще дальше: он предрекал возникновение из гегельянства материализма и социализма.

Однако, воспевая допетровскую Русь и противопоставляя ее европеизированной России, Киреевский не настаивает на возрождении давно изживших себя форм жизни. Что годилось в одно время, при одних обстоятельствах, то не годится в другое, при других обстоятельствах. Если форма старого быта «упала вместе с ослаблением духа, то теперь эта мертвая форма не имела бы решительно никакой важности. Возвращать ее насильственно было бы смешно, когда бы не было вредно».[18] Для него важнее, чтобы «дехристианизация» русской жизни не зашла глубоко, чтобы Россия не утратила вполне своей самобытности, чтобы «корень образованности» сохранился в народе и в «святой православной церкви». «Одного только желаю я,— заканчивает Киреевский статью «О характере просвещения Европы...»,— чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших; чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...»[19]

Все надежды на будущее Киреевский связывает с дворянским классом, «который не исключительно занят добыванием материальных средств к жизни», что должно означать, во-первых, бескорыстие помещиков-крепостников, и, во-вторых, что они европейски «образованный класс». Второе — главное, так как в слиянии интеллектуальной силы дворянства со «святыней народной жизни» он видит снятие противоположности западной и русской культур. К этому его вынуждает факт культурной отсталости России. Он, таким образом, не отрицает значимости духовного творчества Запада, но возможность синтеза цивилизаций допускает только на базе русской, подлинно христианской.

Следы западнических симпатий у Киреевского отмечал и Герцен: «Совершенной близости, сочувствия у него не было ни с его друзьями, ни с нами,— писал Герцен о времени горячих споров между славянофилами и западниками.— Между им и нами была церковная стена. Поклонник свободы и великого времени Французской революции, он не мог разделять пренебрежения ко всему европейскому новых старообрядцев».[20]

[18] Там же. С. 126.
[19] Там же. С. 238.
[20] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 159.

В этом и заключалось своеобразие Киреевского среди других славянофилов, отличавшихся крайней нетерпимостью к западническому направлению в русской мысли 40-х годов. Но лояльность Киреевского свидетельствует только о том, что он, как и Хомяков, интуитивно сознавал собственную непоследовательность, объективную невозможность чисто религиозного обоснования культуры.

Как и другие славянофилы, Киреевский высказывался за освобождение крестьян, однако при этом держался весьма умеренных взглядов, опасаясь, чтобы «перемены» не коснулись помещичьих привилегий и не породили «антагонизма между сословиями». Например, в 1851 г. он предлагал при освобождении дать крестьянам мизерный надел в размере одной десятины на душу при условии выкупа, считая, что такое количество земли «будет довольно важною поддержкою для крестьянина и вместе поставит его в необходимость искать посторонней работы, без чего все поля помещиков остались бы необделанными...».[21]

К философским вопросам Киреевский обращается в той или иной степени во всех работах. Для него, более чем для кого-либо из славянофилов, характерен глубокий интерес к этой области знания. Еще в период московского «любомудрия» он увлекался Шеллингом. Немецкая философия не могла не привлечь самого пристального внимания Киреевского своим идеализмом, близостью к религии и мистическими чертами, особенно свойственными шеллингианству. Всегда отдавая предпочтение Шеллингу, он, однако, высоко ставил Гегеля, роль которого в истории философии состояла, по его мнению, в том, что немецкий мыслитель довел рационализм до крайних пределов и тем самым показал современникам недостаточность чистого разума и заставил искать других источников познания, которые и наметились в философии позднего Шеллинга. В статье «Девятнадцатый век» следующим образом оценивается философия Шеллинга: «Идеализм Фихте и реализм Спинозы, догматизм схоластики и критицизма Канта, предустановленная гармония Лейбница и вещественная последовательность английского и французского материализма — одним словом, все развитие новейшего мышления от Декарта до Шеллинга совместилось в системе сего последнего и нашло в ней окончательное развитие, дополнение и оправдание».[22] Философия Шеллинга постигла сущность разума и законы его необходимой деятельности, привела в соответствие законы разума с законами бытия, установив, что мироздание повторяет законы всеобщего разума, подчиняясь вечной необходимости. Переход

[21] Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. II. С. 254; см. также: Письмо А. Кошелеву 20 февраля 1851 г.//Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 374—376.

[22] Киреевский И. В. Избр. статьи. С. 67.

Шеллинга к «философии откровения» импонировал строю мыслей Киреевского, который в этом увидел подтверждение своему убеждению в том, что истинное познание не может ограничиваться логическим развитием законов разума и неизбежно предполагает откровение, «внутреннюю целостность» человеческого духа, достигаемую в вере.

Обоснованию этой главной для Киреевского мысли посвящена статья «О необходимости и возможности новых начал для философии». Как и Хомяков, Киреевский находит новые начала, на которых должна быть построена философия, в православном богословии, в «возвышении разума до уровня веры». Он не видит оснований для противопоставления разума вере, ибо, с одной стороны, «истинная» религия не должна бояться света, с другой — человеческий разум, неосвященный верой, не дает полного знания. Логическое — это только начальная ступень познания, выше него стоит гиперлогическое, сверхчувственное постижение, тождественное религиозному откровению. Чтобы достигнуть его, разуму необходимо «собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия».[23] Иными словами, тайны бытия становятся доступны только при условии гармонического слияния мысли, чувства (эмоций) и веры. При этом вера рассматривается как общее средоточие всех психических способностей человека. А философия — это связующее звено между чистой верой и ее приложением к области практической жизни. Поэтому-то и недостаточна рационально построенная философия, ибо ее результаты внешни, лишены сущности, которая постигается с помощью богословия.

Таким образом, воззрения Киреевского как в социологии, так и в философии подчинены обоснованию все той же главной для славянофилов идеи о превосходстве «православного мышления» над всеми достижениями передовой философской мысли.

3. К. С. АКСАКОВ

Константин Сергеевич Аксаков (1817—1860), один из ведущих деятелей старшего поколения славянофилов, стоял на самом левом крыле славянофильского сообщества. Он был сыном известного писателя, крупного оренбургского помещика С. Т. Аксакова и от отца наследовал глубокий интерес к русскому языку и отечественной литературе, а от матери, дочери суворовского генерала, — патриотическое чувство, увлеченность героической стариной и твердость в убеждениях.

---

[23] Там же. С. 260.

В 1827 г. семья Аксаковых переехала на постоянное жительство в Москву, где в 1832 г. К. Аксаков поступил на словесное отделение университета. Здесь скоро обнаружились большие литературные способности шестнадцатилетнего юноши. В 1833 г. Аксаков познакомился со Станкевичем и вошел в его кружок. Вспоминая об этом времени, Аксаков писал: «Кружок Станкевича был замечательное явление в умственной истории нашего общества... Видя постоянный умственный интерес в этом обществе, слыша постоянные речи о нравственных вопросах, я, раз познакомившись, не мог оторваться от этого кружка и решительно каждый вечер проводил там».[24] Правда, увлечение гегельянством протекало для К. Аксакова не без внутренней борьбы. Идеалы и строй ума, вынесенные из «дворянского гнезда», подчас с трудом совмещались с всеподавляющим рационализмом германского философа. К тому же, и это, пожалуй, самое важное для выявления будущей позиции Аксакова, уже тогда наметились его расхождения с большинством кружка в решении вопросов общественной жизни. По-видимому, зарождающаяся западническая ориентация единомышленников Станкевича отпугивала будущего славянофила, оскорбляя его «русские» чувства. «В этом кружке, — писал он, — выработалось уже общее воззрение на Россию, на жизнь, на литературу, на мир — воззрение большей частью отрицательное».[25] Аксаков признавал, что российская жизнь представляла для отрицания достаточно поводов, однако он видел опасность в том, что отрицание вело к «односторонности», «самостоятельности мнений, свободных от всякого авторитета». Этот разлад постепенно подготовил уход Аксакова к славянофилам. Но окончательный разрыв произошел лишь в конце 30-х годов, после отъезда Станкевича за границу и «восстания» Белинского против Гегеля и николаевской действительности.

Закончив университет кандидатом, Аксаков отдается научно-литературной работе, сотрудничает в «Телескопе», «Молве», «Московском наблюдателе», т. е. в тех изданиях, в которых печатались Белинский и его друзья. Но в 1842 г., когда обозначились партии славянофилов и западников и их взаимная борьба находилась в полном разгаре, произошло первое столкновение Аксакова с Белинским в печати.

В 1846 г. Аксаков опубликовал свою магистерскую диссертацию «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка», в 1847 г. защитил ее в надежде занять профессорскую кафедру. Диссертация вызвала цензурные затруднения, положив начало систематическим запретам его последующих сочинений и политическим гонениям за пропаганду славянофильских убеждений. Диссертация о Ломоносове отмечена печатью

---

[24] Аксаков К. Воспоминания студенчества. СПб., 1910. С. 17—18.
[25] Там же.

гегелевских конструкций. Ход русской литературы и ее отношение к западной мысли Аксаков насильственно вогнал в триаду отрицание отрицания: национальная замкнутость (допетровское время) — подражательность (XVIII в.) — возврат к национальности, свободной от ограниченности и познанной через другое (XIX в.).

Наибольший интерес в диссертации представляет взгляд Аксакова на реформы Петра I, оценка которых в те времена была своего рода пробным камнем в отношении славянофилов и западников к историческому прошлому и настоящему России. Хотя Аксаков и признал, что Петр вывел Россию на свет, «обличил и поразил односторонность и был поворотною точкою»,[26] однако и здесь уже со всей определенностью сказалась славянофильская закваска — он объявил петровские преобразования чуждыми духу русского народа.

Начиная с середины 40-х годов в творчестве Аксакова главной темой становится русская, древняя по преимуществу, история. Ей посвящаются стихи, пьесы, критические статьи, специальные исследования. Большая часть этих трудов коверкалась цензурой, а некоторые — запрещались.

На 1857—1958 гг. падает полемика Аксакова с известным историком С. Соловьевым, в многотомном труде которого по истории России славянофил находил искажение внутреннего смысла исторических событий вследствие чрезмерного преувеличения государственного начала как фактора общественного развития.

Особенное место в деятельности Аксакова в период подъема русского общественного движения накануне крестьянской реформы занимает записка «О внутреннем состоянии России», написанная и переданная Александру II в 1855 г. В ней Аксаков формулировал программные положения своей партии, подкрепив их своеобразно интерпретированными фактами из истории страны. Это была попытка реализации теории на практике, всецело связывавшаяся с надеждами на освободительную миссию нового царя.

Роль Аксакова в идейной борьбе 40—50-х годов была весьма заметной. В славянофильском кружке он занимал положение ведущего публициста, горячо и последовательно защищавшего воззрения своей школы. Недаром его называли агитатором, бойцом, «Белинским славянофильства». Яркий портрет Аксакова нарисовал в «Былом и думах» Герцен: «Константин Аксаков не смеялся, как Хомяков, и не сосредоточивался в безвыходном сетовании, как Киреевские. Мужающий юноша, он рвался к делу. В его убеждениях не неуверенное пытание почвы, не печальное сознание проповедника в пустыне, не темное

---

[26] Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. М., 1846. С. 6.

придыхание, не дальние надежды — а фанатическая вера, нетерпимая, втесняющая, односторонняя, та, которая предваряет торжество. Аксаков был односторонен, как всякий воин, с покойно взвешивающим эклектизмом нельзя сражаться... Его диалектика уступала диалектике Хомякова, он не был поэт-мыслитель, как Киреевский, но он за свою веру пошел бы на площадь, пошел бы на плаху, а когда это чувствуется за словами, они становятся страшно убедительными. Он в начале сороковых годов проповедывал сельскую общину, мир и артель. Он научил Гакстгаузена понимать их и, последовательный до детства, первый опустил панталоны в сапоги и надел рубашку с кривым воротом».[27]

Аксакову принадлежит немалый вклад в славянофильскую доктрину. Он примкнул к группе Хомякова, когда ее основные теоретические положения были очерчены с достаточной ясностью. Но славянофильскому учению недоставало доказательности и законченности. А главное, будучи построенным умозрительно, оно все еще оставалось некой совокупностью общих принципов, слабо связанных с историческим процессом Западной Европы и России. Аксаков, обладавший специальными историческими познаниями, предпринял попытку приложить принципы славянофильской доктрины к русской истории с тем, чтобы выработать систематический взгляд на особый путь России как в прошлом, так и в будущем.

В социологических взглядах Аксакова нашли отражение все исходные посылки основоположников славянофильства — Хомякова и И. Киреевского: противопоставление России Западной Европе; подчеркивание исключительности, даже богоизбранности русского народа. Как и другие славянофилы, он пользуется формулами немецкой идеалистической философии в сочетании с теологическим объяснением человека и общества. Но в отличие от них Аксаков отдает предпочтение Гегелю перед Шеллингом. В основу его взглядов, по справедливому замечанию Герцена, легли славянские летописи, греческий катехизис и гегельянский формализм.

Сравнительно с А. Хомяковым и И. Киреевским Аксаков в объяснении истории стремился строже держаться фактов, избегая домыслов и явных отступлений от действительного хода событий. Богословский элемент в его сочинениях сосуществует с признанием исторической закономерности и с пониманием истории как естественноисторического процесса. Свой взгляд на задачи исторической науки Аксаков высказал в рецензии на VI том «Истории России» С. Соловьева, где писал: «Взяв этот былевой ход событий, совершающихся в случайности, история должна понять их смысл и, оставив неприкосновенным этот великий ход, должна откинуть все случайное, ненужное, со-

[27] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 162—163.

провождающее ход исторической жизни. История должна осветить мыслию этот ход событий, мыслию, в них же таящуюся, из них же извлеченною, — и по возможности так, чтоб из одного изложения их видна уже была эта мысль».[28]

Подобно другим русским гегельянцам, движущей основой исторического процесса Аксаков считал духовное начало. «Страшная игра материальных сил», поражающая в истории с первого взгляда, — всего лишь «призрак», видимость. Но внимательный взор ученых уже открыл ту силу, которая «всюду присутствует» и «движит всем». Это — мысль. Она «медленно свершает ход свой и, меняя свой образ по своему подобию», пересоздает весь социальный строй, формируя человеческую психологию, формы убеждений и верований. Различия в проявлениях общечеловеческой идеи в сознании людей вызывают борьбу, споры, столкновения, которые составляют «неотъемлемую принадлежность человечества» и охватывают не только духовную, но и, как ее отражение, материальную сферу жизни.

Помимо исторической закономерности Аксаков пользуется в своей социологии категориями исторического и логического, случайного и необходимого, признает борьбу в качестве формы разрешения противоречий, идеалистически ставит проблему духовного и материального. Все это внешним образом сближает его с Белинским и Грановским, которые также опирались на диалектику Гегеля. Но если они перерабатывали идеи немецкого мыслителя в направлении научного понимания истории, то Аксаков шел назад, пытаясь достроить гегельянство религиозным миросозерцанием.

Отличительной чертой человека, выделяющей его из «бездушной природы», Аксаков объявил свободную волю, дарованную богом. Бог в человеке, вера в человеке делают из него существо нравственное. А потому в истории религиозный и нравственный факторы являются главными, непосредственно определяющими общественную, политическую и духовную жизнь. Отсюда же он выводит конечную цель в истории — реализацию учения Христа, построение царства божьего на земле.

Центральное место в социологии Аксакова занимает теория «государства и земли», которые признаются двумя двигателями, двумя «союзными силами» русской истории. В этой теории все построено на противопоставлении государства и общины, закона и внутренней свободы человека, государственного насилия и нравственного долга. Государство Аксаков представлял как внесословный и надобщественный орган и отрицал его позитивную общественную роль. «Государство, — писал он, — как принцип — зло; ложь лежит не в той или иной форме государства, а в самом государстве, как идее, как принципе; надобно

---

[28] Аксаков К. С. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. I. М., 1861. С. 130.

говорить не о том, какая форма хуже и какая лучше, какая форма истинна, какая ложна, а о том, что государство, как государство, есть ложь».[29]

Свою анархическую позицию, которая является прямым продолжением идеи Хомякова и Киреевского о двух историях — государственной и народной, Аксаков обосновывал соответствующим образом препарированным историческим материалом и даже ссылался на евангельские тексты, отражавшие антигосударственные тенденции раннего христианства. Он указывал также на современные противоречия русской жизни, относя их на счет ошибочной политики правительства, действующего вопреки народным «началам». В этом весь смысл политической оппозиционности славянофилов. Еще Герцен отмечал, что славянофилы были полны возмущения деспотизмом самодержавно-бюрократического государства петербургского периода, что они ненавидели «настоящее, как и мы», но они дошли до того, что «стали восхищаться узкими формами московского государства», видя в нем сильно выраженное теократическое содержание, и устремились к византинизму, «под сень креста греческой церкви».[30]

Повторяя аргументы Хомякова и Киреевского о различии судеб народов Западной Европы и России, Аксаков так же, как и они, подчеркивал рассудочность западной цивилизации, подчинение «внутренней правды» христианства внешнему принуждению. Государства, возникшие в результате насилия, распространили свою власть и на церковь и тем самым приобрели тоталитарный характер. Напротив, славяне, сохранившие «истинное христианство» и соответствующий его смыслу общинный быт, как воплощение «нравственного союза людей», не образуют из себя государства, а добровольно призывают его. А это значит, что земля (община) и государство, не смешиваясь, с этого момента сосуществуют на условиях взаимной доверенности и разделения функций как две «отдельные союзные силы».

Функции государства («государева дела») ограничивались, по мнению Аксакова, управлением внешним и внутренним, организацией военной службы и защитою земли от внешних врагов, защитою прав слабых, борьбою против греховных и антиобщественных явлений и, наконец, чему Аксаков придает особое значение, охраною свободы общественного мнения, ибо «правительство существует для народа» и, зная его желания и нужды, оно лучшим образом выполнит свое призвание.

«Земское дело» регулирует те отношения, в которые не может вмешиваться государство: земледелие, промышленность, торговля, быт, идейно-нравственная жизнь. Граждане обязаны

---

[29] Ранние славянофилы: Сборник//Сост. Л. Бродский. М., 1910. С. LV.

[30] Герцен А. И. Собр. соч. Т. VII. С. 232.

исполнять государственные требования, но самостоятельны перед государством в смысле свободы выражения своего мнения, которое, не заключая в себе политического элемента, обладает лишь нравственной силой.

Разделение «земли» и государства, возведенное в ранг социального закона, рассматривается Аксаковым как главное свидетельство в пользу исключительности истории России «с самой первой минуты». «История русского народа, — писал он,— есть единственная во всем мире история народа христианского не только по исповеданию, но по жизни своей, по крайней мере, по стремлению своей жизни».[31] Занятый поисками внутренней, христианской правды, будучи убежден, что «свобода политическая не есть свобода», что она подрывает свободу внутреннюю, русский народ остался чужд политических целей. Больше того, «русский народ, — как любил повторять Аксаков, — есть народ не государственный, т. е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия».[32] Именно этим, по его мнению, объясняется многовековая «тишина внутри России». Петр I был первым монархом, исказившим отношения между государством и народом. Он сделался деспотом, превратив народ в раба. В результате произошел разрыв между низшими и высшими классами. У дворян, получивших обширные привилегии и потерявших народную почву, пробудились стремления к власти — «пошли революционные попытки», и, чего не бывало прежде, престол российский стал «беззаконным игралищем партий». Народ долгое время оставался спокоен. Но, к сожалению, признает Аксаков, теперь и в нем заметны перемены. Петровская система, отняв внутреннюю свободу, заставила искать свободы внешней, политической. И чем более Россия будет уклоняться со своего пути, «тем более будут колебаться основы русской земли, тем грознее будут революционные попытки, которые сокрушат, наконец, Россию, когда она перестанет быть Россией».[33]

Таков тот неутешительный вывод, который делает К. Аксаков из истории России, подвергнутой пересмотру под углом зрения славянофильских идей.

Подчиняя русскую историю своей концепции, Аксаков вынужден во многих случаях прибегать к нарочитому подбору фактов и предвзятому их толкованию. Без намека на исторический анализ он принимает летописное сообщение о призвании варягов, наивно верит во «всенародное» избрание Михаила Романова в 1612 г., доказывает, что Земские соборы выражали голос всей России, ее общественное мнение, и оправдывает их

[31] Аксаков К. С. Поли. собр. соч. Т. I. С. 19.

[32] Аксаков К. Записка «О внутреннем состоянии России»//Ранние славянофилы: Сборник. С. 69.

[33] Там же. С. 88.

совещательный характер, считая, что на Руси всегда мнение принадлежало народу, действие — царю. Отсюда же он выводит и обосновывает самодержавную власть. «Только власть монарха,— писал он,— есть власть неограниченная. Только при неограниченной власти монархический народ может отделить от себя государство и избавить себя от всякого участия в правительстве, от всякого политического значения, представив себе жизнь нравственно-общественную и стремление к духовной свободе».[34]

Понятно, что, касаясь крестьянских восстаний и острых классовых конфликтов XVII—XVIII вв., Аксаков категорически отрицает их политическую природу и в каждом отдельном случае пытается представить проявления классовой борьбы как недоразумение, случайность или результат ошибки какого-либо государственного деятеля. Политические восстания противны антиреволюционному существу русского народа, поэтому правительства тратят и тратили напрасно усилия для предотвращения революций. Антиреволюционные меры бессмысленны и даже вредны, так как разрушают взаимное доверие между народом и властью и приводят к противоположным последствиям.

Все это подтверждает мысль, высказанную впервые Белинским и Герценом, о том, что славянофилы от протеста против николаевской действительности и вообще петербургского периода шли к идеализации допетровской Руси. Правда, справедливость требует отметить, что никто из них никогда не призывал к возврату к старым порядкам и образу жизни. Против такого рода обвинений протестовали Хомяков, Киреевский и Аксаков. Последний следующим образом разъяснил свои взгляды: «...славянофилы думают, что должно воротиться не к состоянию древней России (это значило бы окаменение, застой), а к пути древней России (это значит движение)... Славянофилы желают не возвращаться назад, но вновь итти прежним путем, не потому, что он прежний, а потому, что он истинный».[35]

Славянофилы, и особенно Аксаков, постоянно говорили о народе и от имени народа. Это был своеобразный «демократизм земли». Еще Герцен отмечал у славянофилов «оскорбленное народное чувство». «У них и у нас, — писал он в некрологе „К. С. Аксаков", — запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы за пророчество, — чувство безграничной, охватывающей все существование любви к русскому народу, к русскому быту, к русскому складу ума». «У нас была *одна* любовь, но не *одинакая*».[36]

Имея в виду два возможных толкования понятия «народ»,

[34] Там же. С. 72.
[35] Аксаков К. Статьи из газеты «Молва» (1857 г.)//Там же. С. 112.
[36] Герцен А. И. Собр. соч. Т. XV. М., 1958. С. 9—10.

когда в одном случае народ отождествляется с нацией, а в другом понимается как «простой» народ, Аксаков придерживался второй точки зрения; народ для него — это трудящееся население страны. В 1857 г. Аксаков опубликовал статью «Опыт синонимов. Публика-народ», в которой «высшие» и «низшие» классы представляет как полярные противоположности. «Публика выписывает из-за моря мысли и чувства, мазурки и польки; народ черпает жизнь из родного источника. Публика говорит по-французски, народ по-русски. Публика ходит в немецком платье, народ — в русском. У публики — парижские моды. У народа — свои русские обычаи. Публика (большей частью по крайней мере) ест скоромное; народ ест постное. Публика спит, народ давно уже встал и работает. Публика работает (большей частью ногами по паркету); народ спит или уже встает опять работать. Публика презирает народ; народ прощает публике. Публике всего полтораста лет, а народу годов не сочтешь. Публика преходяща; народ вечен. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь, но в публике грязь в золоте; в народе — золото в грязи. У публики (monde, балы и пр.); у народа — мир (сходка). Публика и народ имеют эпитеты: публика у нас — почтеннейшая, а народ — православный».[37] Естественно, что статья вызвала неудовольствие министра просвещения и царя, тем более, что симпатии Аксакова не на стороне потерявшего родную почву дворянства, они целиком принадлежат народу — хранителю веры, общинного быта и других начал русской жизни. Именно в этом противопоставлении и следует искать корни демократизма Аксакова.

Преклоняясь перед народом, Аксаков не столько думал о его действительных нуждах, сколько удовлетворял свое «русское» чувство. Он идеализировал народ так же, как идеализировал русскую старину. Он воспевал патриархальность, покорность, религиозность народа, т. е. те черты, которые хотели видеть в нем сами славянофилы. А кроме того, славянофилы оставались дворянами, хотя и понимавшими необходимость перемен, но только таких, которые не затрагивали бы самого существования помещичьего класса.

Точное социологическое определение славянофильского народолюбия, насколько позволяла ему цензура, дал Добролюбов в статье «Русская цивилизация, сочиненная г. Жеребцовым». Дело, разъяснял он, состоит вовсе не в бескорыстной любви к народу, а в том, что уже в древних славянских общинах выделяется привилегированный класс. Князья, бояре, а затем дворяне привыкли превыше всего ставить род, породу, происхождение и относиться к народу с высоты своего генеалогического интереса, который теперь прикрывается идеей народности. Это

[37] Ранние славянофилы: Сборник. С. 122.

вполне подтверждается теми задачами, которые Аксаков выдвигал в своей политической программе 1855 г.

Нужно признать, что «Записка», переданная Александру II, очень сильна в своей обличительной части. Это был первый документ такого рода, врученный новому царю. Характеризуя современное состояние России, Аксаков указывает на все растущий внутренний разлад, на непонимание и даже недоверие между правительством и народом. Народ в каждом действии правительства видит новое угнетение; правительство в страхе перед революцией делает неверные шаги, усугубляющие положение и могущие привести к последствиям, которые трудно предотвратить. Он прямо обвиняет правительство в «бессовестной лжи», пишет о том, что на «внутреннем разладе, как дурная трава, выросла непомерная, бессовестная лесть, уверяющая во всеобщем благоденствии, обращающая почтение к царю в идолопоклонство, воздающая ему, как идолу, божескую честь».[38]

Источник зла Аксаков видит в «угнетательной системе правительства» относительно свободы общественного мнения, без которой исправить положение невозможно. Поэтому первое требование Аксакова — обеспечение полной свободы слова, печати, собраний, т. е. средств выражения мнения страны. И второе — периодический созыв Земского собора. Только этими мерами можно восстановить союз земли и государства и предотвратить грозящий распад России.

Аксаков чувствовал высокий накал классовых противоречий в предреформенной России и потому, в принципе отстаивая восстановление Земского собора, он, однако, полагал, что его немедленный союз был бы «делом бесполезным». Сословия настолько отдалились друг от друга, в них так много взаимной враждебности, что собор не сможет выработать позитивной программы. Полезнее были бы, по его предложению, раздельные сословные собрания, которые позволили бы правительству не только судить о нуждах каждого общественного слоя, но и составить некую среднеарифметическую сумму мнений, необходимую для предстоящих преобразований.

Несколько позже в «Дополнении к Записке» Аксаков заявил, что «Земский собор нужен и полезен», однако при том непременном условии, что прежде его созыва будет обеспечена свобода слова. Иначе он не принесет «полной пользы» ни для правительства, ни для народа. Свобода слова пока даже может заменить Земский собор, но и независимо от него государство обязано «возвратить земле ей принадлежащее: мысль и слово, и тогда земля возвратит правительству то, что ему принадлежит: свою доверенность и силу».[39] Право народа на

[38] Там же. С. 89—90.
[39] Там же. С. 95.

свободное выражение своего мнения Аксаков доказывает как своей теорией «земли и государства», так и с помощью религиозных доводов. Человек создан богом и наделен разумом и речью — орудиями его духовной деятельности. Свобода духа, достойнее всего выражающаяся в свободе слова, составляет неотъемлемое право человека. Цензура должна сохраниться только для ограждения личности, все остальное следует освободить из-под ее гнета. Истина, действующая свободно, всегда сильнее лжи. «А если истина не в силах сама защитить себя, то ее ничто защитить не может». Неверие в «истину — это безбожие, ибо „Бог есть истина"».[40]

Что же касается главной общественной проблемы России — крепостного права, то его Аксаков рассматривает в ряду других «отдельных», т. е. частных «внутренних язв», как, например, раскол, взяточничество и казнокрадство. Будучи противником «крепостного состояния», но верный своей идеалистической концепции «внутренней свободы», «нравственной борьбы», Аксаков именно в них видел главные цели России и приписывал их русскому народу. Экономические и политические проблемы страны и реальные интересы крепостного крестьянства он подчинял морально-религиозным задачам, считал, что «благополучие крестьян достаточно обеспечивается общиной — нравственным „союзом людей", отказавшихся от своего эгоизма».

Программа Аксакова в общих чертах совпадала с требованиями русских либералов, несмотря на то, что выводилась из совершенно иных, славянофильских теоретических и исторических посылок. Боясь народной революции, Аксаков доказывал правительству, что она и невозможна и что разрядку общественного кризиса середины XIX в. можно осуществить с помощью ряда либеральных реформ: учреждения совещательного Земского собора и свободы слова как выражения нужд общества перед «земским» царем.

Таким образом, историко-социологические взгляды Аксакова представляют собой целый клубок противоречий, без выяснения которых невозможно определить его место и роль в истории русской мысли. Ему нельзя отказать в том, что под религиозной формой его суждений скрывалась порой живая и смелая мысль, искренняя надежда на обновление России и желание ему содействовать. Часто вопреки религиозным убеждениям Аксаков заявляет себя сторонником просвещения, борется против бюрократизма и цензурного гнета, отстаивает свободу общественного мнения.

---

[40] Там же. С. 96.

4. Ю. Ф. САМАРИН

Юрий Федорович Самарин (1819—1876) — один из активных практических деятелей славянофильства в пореформенной России. Если К. Аксакова можно поставить на самом крайнем левом фланге славянофильского сообщества, то Самарин занимает среди славянофилов, пожалуй, самую правую позицию. На его долю выпало защищать идеи своих старших собратьев в новых условиях, и он пошел по линии усиления консервативных сторон учения Хомякова, Киреевского и Аксакова.

Самарин происходил из аристократической семьи, близкой к царскому двору. Родители дали ему блестящее образование; его воспитателем был известный публицист профессор Н. И. Надеждин. В 1834 г. Самарин поступил на словесное отделение Московского университета. В студенческие годы он испытал на себе влияние профессоров Погодина и Шевырева — идеологов официальной народности. Готовясь к научной деятельности, Самарин написал магистерскую диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», в которой стремился доказать превосходство русской церкви над католицизмом и протестантизмом. Обращение к теме из церковной истории как нельзя лучше характеризует уже в начале 40-х годов его образ мышления, близкий религиозным интересам славянофилов.

С 1844 г. Самарин состоит на государственной службе и попеременно занимает ряд ответственных постов в различных ведомствах столицы и провинций. Накануне и в период крестьянской реформы он активно проводит помещичье-правительственный курс как член дворянских комитетов и комиссий. Реформа 1861 г. вполне соответствовала его собственным замыслам, суть которых состояла в том, что освобождение крепостных допускалось с земельным наделом за выкуп и при условии сохранения помещичьего землевладения и экономической зависимости крестьян. Как и правительство Александра II, Самарин видел в реформе меру, долженствовавшую предотвратить нараставшую крестьянскую революцию.

С середины 40-х годов началась литературно-публицистическая деятельность Самарина. Кроме упомянутой диссертации ему принадлежит довольно большое число сочинений, преимущественно статей, на самые различные темы общественной жизни и теории. Из них наиболее значительны «Письма из Риги» (1845), в которых подвергнуто критике засилие немцев в чиновной среде Остзейского края и притеснения, чинимые ими православной церкви. Крайне обличительная позиция Самарина не понравилась правительству, что повлекло за собой кратковременный арест. В 1847 г. он выступил со статьей программного значения «О мнениях „Современника" исторических и литературных». Объектом его нападок на этот раз стали Никитенко, Кавелин и главным образом Белинский. Им Сама-

рин противопоставил славянофильскую точку зрения по вопросам русской истории, литературы и эстетики. Из работ, в которых затрагиваются философские вопросы, следует отметить: «Письма о материализме» (1861), «Предисловие к сочинениям Хомякова» (1867), «Разбор работы Кавелина „Задачи психологии"» (1872) и «По поводу сочинения Макса Мюллера по истории религии» (1876). Наконец, Самарину принадлежит интересная работа «Письма об иезуитах». В ней по-славянофильски, но с большой силой и знанием дела обнажается антиобщественная теория и практика ведущего ордена воинствующего католицизма.

Самарин был верным учеником и последователем Хомякова. В письме к брату он писал: «Мысль бросить все и поднять с земли нить размышлений, выпавшую из рук умиравшего Хомякова, меня много раз занимала: но я сознаю слишком глубоко, что до этой задачи я далеко не дорос умственно и не подготовлен душою (это главное)».[41] Самарин ничего нового не внес в славянофильскую идеологию. Его роль состоит, главным образом, в обосновании и защите основных принципов, а также в известной конкретизации этого учения. Он ближе, чем кто-либо из теоретиков славянофильства, стоял к идеологии официальной народности с ее лозунгом «Православие, самодержавие и народность» и в политическом отношении выступал как более откровенный монархист и защитник помещичьих интересов.

В вопросах социологии, подобно старшим славянофилам, Самарин исходил из коренного различия исторических путей и перспектив Западной Европы и славянского мира, повторяя рассуждения Хомякова и Киреевского об односторонности римско-германской цивилизации, о ложности католицизма и протестантизма и воплощении истинных начал общественного развития в византийско-русском православии. Для него также характерны идеализация допетровской Руси и призыв к возрождению России на основе православия. Во главу угла им ставится божественная воля, которая и объявляется движущей силой истории; самобытность России, ее будущность и роль в судьбах человечества связываются с действием исконных начал, являющихся непосредственным проявлением высшей силы: с православием, самодержавием и общинным бытом, которые в различных отношениях выражают народную жизнь.

Православие концентрирует все черты духовного облика народа и придает смысл всем общественным явлениям. Под его воздействием сложилась сама русская земля, община, семейные отношения, нравственность и т. п. В православной церкви славянское племя «свободно дышит и движется, а вне ее подпадает рабскому подражанию и искажается в самых ко-

---

[41] Самарин Ю. Ф. Соч.: В 10 т. Т. VI. М., 1887. С. 485.

ренных основах своего бытия».[42] Самодержавие Самарин рассматривал как совершенную форму государства, созданную самим народом, и постоянно подчеркивал «народный характер царской власти». Общины будто бы добровольно отдавали себя под власть сначала князей, а потом царя. И будущность России он связывает с самодержавием, утверждая, что «принцип монархический — великое дело нашей истории. Она вся есть не что иное, как развитие этого принципа».[43] Естественно, что и внешняя, и внутренняя политика самодержавия в основном поддерживалась Самариным. Например, идея панславизма, близкая всем славянофилам, у него приобрела более определенное политическое выражение. Он вполне разделял претензии русского правительства на господство в славянском мире и с этих позиций выступил ярым врагом польского освободительного движения.

Включением государства в разряд «начал» русского бытия Самарин преодолевает аксаковский анархизм и, следовательно, антиисторизм, который выражен в том, что условия осуществления идеала религиозной культуры рассматриваются как безразличные к «мирским», общественным формам, к государству прежде всего. С другой стороны, приземляя славянофильскую утопию к реальным отношениям России середины XIX в., когда отрицать всеподавляющую роль самодержавного государства было просто неуместным, Самарин взрывает изнутри все здание историософии своих учителей и предшественников. Он доводит ее до почти полного сближения с формулой «православие, самодержавие и народность». Именно это обстоятельство, а также совпадение славянофильских проектов освобождения крестьян с курсом правительства и помещиков-крепостников дали основание Плеханову заявить, что между славянофилами и идеологами официальной народности существовали не родовые, а лишь видовые различия. Суждение Плеханова, однако, излишне расширительно, ибо затрудняет понимание оппозиционности славянофилов.

В качестве третьего начала выдвигается община, составляющая, по мнению Самарина, «основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей».[44] Община — это освященная православием форма народного быта. Она выражает не только материальное, но и духовное единство русского народа. Сохранение общины мыслилось им как средство предотвращения в России «язвы пролетариатства» и классовых столкновений, ввергнувших Европу в революционные потрясения и породивших коммунизм, который он пытается представить в качестве «пугала для всех», как притязание «неимущих и нежелавших работать».

[42] Там же. Т. I. М., 1887. С. 252.
[43] Там же. Т. VI. С. 454.
[44] Там же. С. 51.

Революционные демократы 60-х годов также опирались на общину, которая для них была зачатком будущего социалистического общества, враждебного всякой эксплуатации. В толковании Самарина община означала лишь удобную форму для регулирования отношений между крестьянами и помещиками. Недаром славянофильская «Русская беседа», в которой сотрудничал и Самарин, сочла нужным отмежеваться в этом вопросе от «Современника»: «Г. Чернышевский смотрит на нынешнюю общину как на ступень к другой, где явится общинный труд со всеми принадлежностями, туда за г. Чернышевским мы следовать не расположены».[45] Столь же противоположный смысл вкладывался в понятие «народность». Если Чернышевский и его единомышленники видели в народе активную силу общественного прогресса, строили все свои расчеты на революционной энергии крестьянства, стремясь просветить и возглавить его, то для Самарина народ представлял собой смиренную, богобоязненную и верноподданически настроенную массу.

В идейной борьбе 50—60-х годов по философским вопросам Самарин выступил на стороне П. Д. Юркевича. Будучи сам сторонником богословско-идеалистического взгляда на мир, обоснованного в сочинениях Хомякова, он высоко оценил борьбу Юркевича против Чернышевского и сам принял участие в «опровержении» материализма. В широком распространении материалистических идей Самарин увидел опасность для религии и всего существующего режима. В 1861 г. в «Письмах о материализме», избрав объектом критики книгу Бюхнера «Сила и материя», он поставил перед собой задачу скомпрометировать материализм вообще. Самарин повторяет доводы Хомякова против понятия материи как основы материалистической теории, но помимо этого нападает на «закон вещественной необходимости». Приписывая материалистическому пониманию необходимости фаталистический характер, он видит в этом полное отрицание свободы человека в физико-биологическом и политическом отношениях. В результате такого софизма материализм изображается как род угнетения человеческой личности и оправдания деспотизма. Другим пунктом критики философии Герцена и Чернышевского явился вопрос о связи материализма с естествознанием. На том основании, что каждая из естественных наук изучает свою узкую область, за материализмом не признается право на философское обобщение сведений о природе. Всякая попытка материалистов к обобщению рассматривается как неправомерное механическое перенесение законов из одной науки в другую.

Как Хомяков, происхождение материализма Самарин связывает с гегельянством. Гегель не совладал с действительным

---

[45] Русская беседа. 1857. № 4. С. 170.

миром явлений и отнес его к сфере случайного. И вот, по закону логического возмездия, материализм вступился за обиженного и, «не выходя из круга понятий гегелевской философии, нашел оправдание самосущности материи в том же законе необходимости, только не логической, а вещественной».[46] Созрев под крылышком идеализма, материализм заклевал своего родителя и, «оставшись без роду и племени, присоединился почти насильственно к естественным наукам».[47] Однако Самарин считает распространение материалистической философии следствием кратковременного увлечения молодежи, и потому, если дать свободу развиться ему до конца, материализм очень скоро обнаружит свою несостоятельность. Тем более, что последовательным материалистом может быть только «бессловесное животное», а влияние материалистов ограничивается тем, что в России прочли «две брошюры Бюхнера, да две или три книжки Молешотта и Фогта, да жизнь Христа Ренана (даже не Штрауса), да десяток статей Добролюбова и Герцена...».[48] Ясно, что такого рода традиционные или, лучше сказать, ординарные «аргументы» не представляли опасности для материализма 60-х годов. Самаринская критика философии Герцена, Чернышевского и Добролюбова была столь же безуспешна, как и атаки Юркевича.

Материалистической линии в русской философии Самарин противопоставляет теологически перекрашенного Гегеля, философию откровения Шеллинга, богословские идеи Хомякова и Киреевского. Важным вопросом для него, как и для последних, было доказательство бытия божия. В своих статьях он рассуждает о божественной воле, об общности религии и наук, о существовании души, свободы воли и других уже чисто богословских вопросах.

Самарин как младший представитель поколения славянофилов-классиков олицетворяет перерастание славянофильской доктрины из разновидности правого помещичьего либерализма в составную часть консервативной идеологии пореформенного дворянства.

---

[46] Самарин Ю. Ф. Соч. Т. VI. С. 273.
[47] Там же. С. 332.
[48] Там же. С. 336.

Глава XVIII

А. И. ГЕРЦЕН

Александр Иванович Герцен (1812—1870) — один из крупнейших мыслителей XIX столетия. Своей разносторонней политической и теоретической деятельностью он оставил неизгладимый след в русском освободительном движении и в исто-

рии философской мысли. В условиях крепостнической России он достиг таких теоретических высот, что может быть поставлен рядом с самыми выдающимися философами своего времени.

Самый яркий литературный портрет Герцена дал, пожалуй, П. В. Анненков в своей работе «Замечательное десятилетие». «Признаться сказать, — писал публицист, хорошо знавший Герцена, — меня ошеломил и озадачил на первых порах знакомства этот необычайно подвижной ум, переходивший с неистощимым остроумием, блеском и непонятной быстротой от предмета к предмету, умевший схватить и в складе чужой речи, и в простом случае из текущей жизни, и в любой отвлеченной идее ту яркую черту, которая дает им физиономию и живое выражение. Способность к поминутным неожиданным сближениям разнородных предметов, которая питалась, во-первых, тонкой наблюдательностью, а во-вторых, и весьма значительным капиталом энциклопедических сведений, была развита у Г<ерцена> в необычайной степени, — так развита, что под конец даже утомляла слушателя. Неугасающий фейерверк его речи, неистощимость фантазии и изобретения, какая-то безоглядная расточительность ума приводили постоянно в изумление его собеседников».[1]

1. В ПОИСКАХ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ

Идейно-политическое развитие Герцена началось очень рано. Его детство прошло под впечатлением рассказов о героических событиях Отечественной войны 1812 г., которые сменились затем глубокой горечью, вызванной поражением декабристов. «Казнь Пестеля и его товарищей, — писал он впоследствии, — окончательно разбудила ребяческий сон моей души».[2] Еще мальчиком Герцен поклялся отомстить за казненных и посвятить свою жизнь борьбе за свободу. «Мы от декабристов, — писал он о себе и Огареве, — получили в наследство возбужденное чувство человеческого достоинства, стремление к независимости, ненависть к рабству, уважение к Западу и революции, веру в возможность переворота в России, страстное желание участвовать в нем, юность и непочатость сил».[3]

Однако до поступления в Московский университет (1829 г.) Герцен не имел определенных политических убеждений. Его увлекали герои Шиллера, деятели Французской революции, декабристы и вообще борцы за свободу, сильные протестующие личности.

В университете Герцен сразу же оказался в гуще студенческой молодежи, охваченной политическим брожением. Июль-

[1] Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1960. С. 218.
[2] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. VIII. М., 1956. С. 61.
[3] Там же.

ская революция во Франции и польское восстание, горячие споры и чтение запрещенной литературы — все это сильно расширило кругозор Герцена, который мечтает теперь об организации тайного общества для продолжения дела декабристов. Тогда же он впервые прочитал труды Сен-Симона.

Здесь же, в университете, у Герцена состоялось первое знакомство с философией. Он с благодарностью вспоминал лекции проф. Павлова, увлекавшего тогдашнюю молодежь идеями Шеллинга, из которых выводил методологические принципы науки. Не удивительно, что именно проблема метода составляет главное содержание ранних студенческих сочинений Герцена «О месте человека в природе» (1832) и «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (выпускная кандидатская диссертация, 1833). Первая из них, еще совершенно ученическая в своей первой части, представляет большой биографический и исторический интерес как документ, показывающий, какого строя мыслей должны были держаться студенты в ту глухую пору. Здесь прослеживается становление природы от хаотической материи до человека, определяемое в качестве проявления ступеней «боговдохновенной геогонии». В человеке «безусловное самопознание всевышнего» соединяется с «бессознательным веществом», «без человека природа не вполне выражала бы творца». Во второй части ход рассуждений как бы независим от теософских постулатов и обращен к поиску научного метода, который, по словам Герцена, наметил еще Бэкон, а за ним — Декарт. Метода Бэкона «превосходна... но не полна». Вообще «сенсуализм принес огромную пользу», «естествоиспытателю *некоторым образом* необходимо быть сенсуалистом, ибо что идеалисты ни говорят, но нельзя познаваемое узнать без посредства чувств. Но употребляя опытную методу, не должно на ней останавливаться, надобно дать место, и притом место большое, умозрению; факты чрезвычайно важны, но одни голые факты еще мало представляют разуму».[4] «Ни синтез, ни анализ не могут довести до истины, ибо они суть две части, два момента *одного* полного познания».[5]

Многие из этих мыслей Герцен повторяет в кандидатской диссертации, где снова подчеркивает значение методов Бэкона и Декарта и указывает на два сложившихся подхода к изучению природы, называя их теперь эмпиризмом и идеализмом, которые в действительности есть «крайности одной методы, не существующие в отдельности друг от друга». Факты и идеи — «части одного полного познания» «их должно совокупить, но не должно разделять».[6] Затем Герцен предлагает первое в русской философии сводное понятие метода, состоящего «из трех частей»: «1. Изучение явлений во всех изменениях при всевоз-

[4] Там же. Т. I. М., 1954. С. 23.
[5] Там же. С. 21—22.
[6] Там же. С. 37.

можных условиях. 2. Вывод образа или форма действия их (законы), связи с другими явлениями и зависимости от явлений *более общих* (причины). 3. Нисхождение от общего начала к явлениям, служащее проверкою и показывающее необходимость такого существования явлений».[7]

Герцен сам подвел итог собственному философскому развитию за годы обучения в университете: «Многим, очень многим обязан я ему; науками, сколько, я в состоянии был принять и сколько он в состоянии был мне дать. Но главное — методу я там приобрел, а метода важнее всякой суммы знаний».[8]

С момента окончания университета в 1833 г. начинается новый период идейного развития Герцена. Арестованный в 1834 г. по обвинению в антиправительственной деятельности, он пять лет провел в ссылке. Антикрепостнические убеждения и симпатии к социализму в период ссылки сделались еще более прочными, хотя и подверглись на некоторое время переориентации в духе христианского социализма и истолкования сен-симонизма в качестве новой религии человечества. Разлука, ссылка, общение с архитектором Витбергом, тоже ссыльным, религиозная экзальтация писем невесты обратили Герцена к религиозным исканиям, отбросив к размышлениям о провидении и о бессмертии души. «И еще два года после, — писал Герцен, — я был под влиянием идей мистически-социальных, взятых из Евангелия и Жан-Жака, на манер французских мыслителей вроде Пьера Леру».[9] Ссылка, таким образом, не продвинула Герцена вперед в философском отношении, скорее — напротив. Но, к счастью, мистические настроения скоро развеялись, и «реальная натура моя, — признавался Герцен, — взяла все-таки верх».[10] На это же время (1838) падает первое знакомство Герцена с Гегелем и младогегельянцами (Руге, Фейербах), которые помогают ему вернуться в круг тех научно-философских проблем, которые занимали его до ссылки.

Вернувшись в Москву в 1839 г., Герцен застал у своих друзей поголовное увлечение Гегелем и сразу же почувствовал в этом большую опасность. Воспитанный на положительной науке и социализме, он не мог согласиться с крайней отвлеченностью абсолютного идеализма. Прежде всего Герцен восстал против толкования тезиса «все разумное действительно, все действительное разумно» в духе примирения с николаевской действительностью. Однако уже первые столкновения с Бакуниным и Белинским обнаружили в его философском образовании существенный пробел, и Герцен вынужден был засесть за Гегеля. В отличие от многих друзей Станкевича, он приступил к этому изучению, как справедливо заметил Черны-

[7] Там же.
[8] Там же. Т. XXI. М., 1961. С. 12.
[9] Там же. Т. VIII. С. 288.
[10] Там же.

шевский, «с силами ума совершенно зрелого, с проницательностью, изощренною привычкою к самостоятельному мышлению и богатым опытом жизни, наполненной всевозможными столкновениями, с запасом твердых убеждений, данных жизнью и строгою наукой».[11] Сам Герцен писал о своих занятиях: «Когда я привык к языку Гегеля и овладел его методой, я стал разглядывать, что Гегель гораздо ближе к нашему воззрению, чем к воззрению своих последователей; таков он в первых сочинениях, таков везде, где его гений закусывал удила и несся вперед, забывая „бранденбургские ворота". Философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя».[12] Отвергнув политический консерватизм «исполина немецкой философии», Герцен мастерски овладел диалектикой, в которой усмотрел теоретическое обоснование революционной борьбы, обернув ее против самого же Гегеля. Герцен сделал выводы прямо противоположные тем, к которым пришел Белинский в период своего «насильственного примирения»: если существующий общественный порядок оправдывается разумом, то и борьба против него, если только существует, оправдана; если старое не уступает свое место новому в жизни естественным порядком, то оправдано и насилие против него.

Параллельно со столь выдающимися результатами в переосмыслении диалектики Гегеля Герцен преодолевал идеализм и нащупывал материалистическую почву. Такова по содержанию его первая крупная работа «Дилетантизм в науке» (1842) — оригинальное и очень значительное, хотя и не вполне зрелое, сочинение Герцена, составляющее принципиальную веху как его собственного развития, так и умственной истории молодой русской интеллигенции. И более того, идеи Герцена, развернутые здесь, по многим пунктам вписываются в общий процесс революционно-материалистической переработки гегелевской философии и совпадают с позициями и аргументами передовых мыслителей Германии, где происходили решающие события идейной борьбы вокруг наследия Гегеля. Но, конечно, при всей своей общезначимости содержание «Дилетантизма в науке» целиком определялось потребностями русской жизни. И критика Герценом «дилетантов» имела конкретную направленность против ученых-чиновников («бюрократов науки»), романтиков-славянофилов, буддистов-созерцателей и идеалистов-формалистов. А среди них объектом первого порядка были именно буддисты и формалисты — сбившиеся друзья Герцена, принявшие Гегеля по букве и не понявшие диалектического метода. Они образо-

---

[11] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. I. М., 1950. С. 679—680.

[12] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. М., 1956. С. 23.

вали к началу 40-х годов школу русского правого гегельянства.

Возражая своим оппонентам, Герцен доказывал, что Гегель не составляет среди мыслителей никакого исключения по своей зависимости от обстоятельств и условий собственной жизни. Как и другим, ему не дано было стать выше своего века и выйти из него. Поэтому Гегелю и никому другому не следует приписывать никаких абсолютных решений, особенно в сфере конечного и преходящего бытия. Даже, напротив, Гегель мощью своего гения поднялся так высоко, что «ширина вида» его подавила и испугала. Страх и жалость остановили его перед тем, что нужно было разить и разрушать. Ему недоставало «геройства последовательности» в принятии истины «чего бы она ни стоила», и в этом он подобен многим, которые «вместо того, чтобы искать ясности, затемняли себя».[13]

Глубоко убежденный в праве личности бороться за свои идеи, вносить их в жизнь, Герцен утверждает, что человек призван «не в одну логику», а «еще в мир социально-исторический, нравственно-свободный и положительно-деятельный»,[14] и ему противоестественно оправдывать существующее «пустотой всеобщностей», принимая примирение мысли в истине «за всякое примирение». Примирение является только тогда, когда все окружающее приведено в согласие с истиной, но оно достигается в борьбе и всегда — результат борьбы, оставаясь в каждый момент ступенью бесконечного движения.

Сурова и нелицеприятна критика Герценым русских гегельянцев: «взяв буквы берлинских и иных корифеев формализма» они «формальные решения» приняли за всегда и везде действительные. Преклонение перед иллюзорной правильностью общих принципов довело их до проповеди примирения со всеми темными сторонами современной жизни, зачеркнув тем самым «всякое сострадание, всякое сочувствие» к гражданскому существованию личности; они забыли о борьбе против угнетения и неустройства, предали интересы прогресса. А между тем истина по своей природе требует не созерцания, не примирения, а действия и воплощения. «Вина буддистов состоит в том, что они не чувствуют потребности этого выхода в жизнь — действительного осуществления идеи».[15] Так поняли они великую мысль, что «все действительное разумно».

Гносеологические и методологические корни консервативных выводов из гегелевской философии Герцен видит в абстрактном понимании и субъективистском использовании диалектики. «Они, — пишет Герцен, — не могут привыкнуть к вечному движению истины, не могут раз навсегда признать, что всякое

---

[13] Там же. Т. III. М., 1954. С. 62—63.
[14] Там же. С. 76.
[15] Там же. С. 79.

положение отрицается в пользу высшего и что только в преемственной последовательности этих положений, борений и снятий проторгается живая истина».[16] Утверждая, что насущной потребностью современного момента является связь философии с жизнью, Герцен выдвигает на первый план роль научного метода, который нельзя понимать как некую совокупность познавательных приемов, внешних предмету. Метод не может быть субъективен, он заключает в себе внутреннюю сущность изучаемого объекта.

В «Дилетантизме в науке» еще нет сколько-нибудь полного раскрытия прицинов, законов и категорий диалектического метода. Но главное в нем — диалектика как учение о развитии и о противоречивости всего сущего — было уже понято Герценым и противопоставлено тем, кто делал из Гегеля субъективно-фаталистические выводы относительно «действительности» и ее «разумности». Противоречивость развития природы и общества и знания о них исключают абсолютизацию и того, и другого, ибо одна из противоположностей отрицается жизнью и, следовательно, должна отрицаться в мысли.

Проходящая через всю работу идея о связи науки с жизнью составляет не что иное, как постановку вопроса о соединении философии с социализмом и выработке такой теории социального переустройства, которая соответствовала бы возможностям современного момента развития.

Сопоставление идей «Дилетантизма в науке» с единовременными работами Маркса и Энгельса дает основание отметить, что Герцен так же, как и основоположники диалектического и исторического материализма, отвергал гегелевскую формулу «разумной действительности», высоко оценивал освободительное влияние «Сущности христианства» Фейербаха[17] и тоже опережал великого материалиста в прокламировании новых путей будущей философии, которую Маркс называл «мирской» и «радикальной». Одновременно с Марксом и Энгельсом Герцен выдвинул требование к философии — освободиться от созерцательности и квиетизма и стать теоретическим оружием преобразования действительности. Сам Герцен в какой-то степени осознавал свое участие в созидании новой философии и предчувствовал будущую роль русской мысли в решении главного вопроса о соединении философии с жизнью. «...Может тут, — писал он, — раскроется великое призвание бросить нашу северную гривну в хранительницу человеческого разумения; может мы, мало жившие в былом, явимся предста-

---

[16] Там же. С. 78.

[17] Вот так выразил Герцен свое впечатление о книге Фейербаха, которую ему привез в мае 1842 г. в Новгород Огарев: «Прочитав первые страницы, я вспрыгнул от радости. Долой маскарадное платье, прочь косноязычье и иносказания, мы свободные люди, а не рабы Ксанфа, не нужно нам облекать истину в мифы» (Там же. Собр. соч. Т. IX. С. 27).

вителями действительного единства науки и жизни, слова и дела».[18]

В 1844—1845 гг. Герцен создает свой основной философский труд «Письма об изучении природы», в котором выступает уже как зрелый материалист. Именно этот труд послужил основанием для высокой оценки Лениным философии Герцена: «Первое из „Писем об изучении природы" — „Эмпирия и идеализм", — написанное в 1844 году, показывает нам мыслителя, который, даже теперь (статья В. И. Ленина «Памяти Герцена» была опубликована в 1912 г. — *Авт.*) головой выше бездны современных естествоиспытателей-эмпириков и тьмы тем нынешних философов, идеалистов и полуидеалистов».[19]

В 40-х годах Герцен сложился как демократ, революционер и социалист, однако в условиях самодержавного деспотизма он не находил приложения своим силам. В 1847 г. он уехал за границу. Сначала Герцен не ставил перед собой каких-либо определенных целей, но ход революционных событий 1848 г. во Франции захватил его, и он перешел на положение политического эмигранта. Теперь он считает своей целью способствовать пробуждению русского народа к сознательной революционной борьбе через вольную прессу. «Я остаюсь здесь, — писал он друзьям в Россию, объясняя причины своей вынужденной эмиграции, — не только потому, что мне противно, переезжая через границу, снова надеть колодки, но для того, чтобы работать. Жить, сложа руки, можно везде; здесь мне нет другого дела, кроме *нашего* дела».[20]

Отправляясь за границу, Герцен был полон веры в демократическую Европу, которая, осуществив социалистический переворот, даст толчок русской революции. Начало февральских событий во Франции он встретил с воодушевлением. Однако Французская революция закончилась победой буржуазии и расстрелом рабочих в июньские дни. Иллюзии относительно наступления «социалистического царства» рухнули, и Герцен, потрясенный трагическими событиями, на время впал в глубокий пессимизм — заговорил о дряхлости старой Европы, о неспособности ее к дальнейшему историческому прогрессу. «Духовный крах Герцена, его глубокий скептицизм и пессимизм после 1848 года, — писал В. И. Ленин, — был крахом *буржуазных иллюзий* в социализме. Духовная драма Герцена была порождением и отражением той всемирно-исторической эпохи, когда революционность буржуазной демократии *уже* умирала (в Европе), а революционность социалистического пролетариата *еще не* созрела».[21]

---

[18] Там же. Т. III. С. 73.
[19] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 256.
[20] Герцен А. И. Собр. соч. Т. VI. М., 1956. С. 17.
[21] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 256.

Начиная с 50-х годов все свои надежды на будущее человечества Герцен связывает с Россией, которая не может и не должна ждать, когда воспрянут от поражения европейские народы, и тем более не должна повторить их печальный опыт. Герцен предполагал, что революция «отопрет балтийские ворота», «и тогда Россия хлынет на Европу».[22] В работах «С того берега», «Старый мир и Россия», «Русский народ и социализм» и во многих других он развивает теорию «русского социализма», строившуюся на убеждении, что феодально-крепостническая Россия придет к социализму, минуя капитализм. В основе этого убеждения лежали представления о сохранившейся в России сельской общине, которая, как казалось Герцену, хранит в себе начала социалистического общества в виде права каждого на землю, общинного землепользования, артельного труда и мирского управления. Не поняв буржуазно-демократической природы предстоящего в России переворота, Герцен считал, что крестьянское движение будет движением социалистическим. Уничтожение крепостного права, развитие общинных начал русской жизни в сочетании с установлением демократической республики — так представлялся Герцену будущий социалистический строй в России.

Теория «русского социализма», имевшая долгую историю в нашей стране и сыгравшая столь выдающуюся роль в освободительном движении, имела источники экономического, исторического и социально-психологического порядка.

«Русский» идеал Герцена возник по закону контраста, как альтернатива несбывшимся надеждам на революционную роль Европы, и стал путеводной звездой, которая вывела его из духовного кризиса, обозначив новую цель и новый этап политической деятельности. В 1849 г. Герцен выдвинул лозунг «За Русь и святую волю!», который позже трансформировался в более точный: «За землю и волю!». Патетика этого лозунга — в любви к родине и вере в ее могучие возможности, но в нем же концентрирована и проблема уникальности русского исторического развития, впервые определенная, правда с обратным знаком, Чаадаевым, и особого пути России к социализму, впервые намеченная Пестелем, Фонвизиным, обратившими внимание на специфику аграрных отношений, на общину.

Община и другие особенности истории России были замечены и славянофилами, которые абсолютизировали их, сдвинув вопрос в сторону духовно-нравственных начал народного образа жизни. Герцен, вполне сознававший искусственность славянофильской концепции, в общине на первый план ставил производственно-хозяйственные и организационно-демократические черты. Он общину, конечно, не мистифицировал, но абсолютизации и идеализма не избежал, потому что ему недоставало

---

[22] Герцен А. И. Собр. соч. Т. VI. С. 32.

экономического обоснования. Его аргументы были в основном философскими, довольно абстрактными и по методу близкими к доказательствам Чернышевского в «Критике философских предубеждений против общинного владения», что сказалось и на более долгосрочных прогнозах Герцена. Предсказывая всеобщее торжество социализма («Третий том всеобщей истории»), он ссылается на «вечную игру жизни», на «беличье колесо» прогресса, на «perpetuum mobile маятника», упоминает corsi и ricorsi (подъем и упадок. — *А. Г.*), «старика Вико». «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущею, неизвестной нам революцией».[23]

По форме рассуждения Герцена выглядят диалектичными, однако сам же автор «С того берега» в «Письмах об изучении природы» критиковал «беличье колесо» «чистой» диалектики Гераклита. С другой стороны, Вико Герцен упрекал в отсутствии исторического оптимизма, в незнании общего закона, лежащего за скобками циклов частного существования. Что касается маятника, этот образ еще более неудачен, в нем нет процесса, а значит, нет диалектики.

Но лучшим образом всем бывшим и нынешним врагам социализма, цепляющимся за это пророчество Герцена, ответил Плеханов. Он заметил, во-первых, что герценовская аргументация дедуктивна и потому неубедительна в формальном отношении; во-вторых, что по существу если в будущем и возникнет «отрицание социализма», то не в пользу старых форм общественной жизни. «Я отнюдь не отрицаю „игры жизни",— писал Плеханов, — но я не думаю, чтобы человечество, вышедшее из дикости, когда-нибудь вернулось к *людоедству*... я не думаю, чтобы цивилизованное человечество, раз покончив с разделением общества на классы и с эксплуатацией одного класса другим, могло опять вернуться к такому разделению и к такой эксплуатации».[24] Мысль Герцена о «неизвестной революции», которую вынужден был корректировать Плеханов, Чернышевский выразил в четкой формуле о двух фазах будущего общества, построенного на началах общественной собственности. Общефилософские доводы Чернышевский, таким образом, подкрепил строгим экономическим анализом.

В утопической по своему существу теории Герцена, унаследованной народничеством, как показал В. И. Ленин, нет «ни грана» научного социализма. «Идея „права на землю" и „уравнительного раздела земли" есть не что иное, как фор-

[23] Там же. С. 110.

[24] Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. Т. V. М., 1958. С. 546—547.

мулировка революционных стремлений к равенству со стороны крестьян, борющихся за полное свержение помещичьей власти, за полное уничтожение помещичьего землевладения».[25]

В 1853 г. в Лондоне Герцен создает Вольную русскую типографию для пропаганды в России революционных и социалистических идей. В ней он издает свои сочинения, печатает мемуары декабристов, «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева, знаменитое письмо Белинского к Гоголю, запрещенные стихи Пушкина и Рылеева. В 1855 г. выходит «Полярная звезда», продолжавшая традиции декабристов, а в 1857 г. — «Колокол», горой вставший за освобождение крестьян. Революционная агитация, развернутая через свободную русскую прессу за границей, нарушила «рабье молчание», всколыхнула разночинную интеллигенцию и способствовала пробуждению народа к сознательной политической борьбе. В этом, по мысли В. И. Ленина, состояла великая заслуга Герцена.

До проведения в жизнь крестьянской реформы 1861 г. Герцен еще не видел революционного народа в России, способного ниспровергнуть самодержавно-крепостнический строй собственными силами. Отсюда проистекали его колебания между демократизмом и либерализмом. С одной стороны, он глубоко сочувствовал угнетенному народу, защищал его интересы, разоблачал помещиков и проклинал деспотизм, но, с другой — в своих требованиях покончить с крепостничеством нередко апеллировал к «верхам», полагаясь на передовое дворянство. Однако при всех колебаниях, как подчеркивал В. И. Ленин, демократ все же брал в нем верх. Когда же Герцен убедился, что реформой народ обманут, и когда в самом народе увидел, наконец, могучие революционные силы, он «безбоязненно встал на сторону революционной демократии против либерализма».[26] Герцен заклеймил позором либералов Кавелина, Чичерина и Тургенева, прославлявших грабительскую реформу и оправдывавших полицейские меры самодержавного правительства против деятелей освободительного движения. «Когда вся орава русских либералов,— писал В. И. Ленин,— отхлынула от Герцена за защиту Польши, когда все „образованное общество" отвернулось от „Колокола", Герцен не смутился. Он продолжал отстаивать свободу Польши и бичевать усмирителей, палачей, вешателей Александра II. Герцен спас честь русской демократии».[27]

В конце жизни у Герцена намечается тенденция перехода с позиций надклассового утопического социализма на точку

---

[25] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 258.
[26] Там же. С. 261.
[27] Там же. С. 260.

зрения классовой борьбы пролетариата. В 1859 г. в «Письмах к старому товарищу» он разрывает с анархистом Бакуниным и обращает свои взоры к Интернационалу, руководимому Марксом и Энгельсом. Но дальнейшее политическое развитие Герцена было прервано внезапной смертью, постигшей его в 1870 г.

2. ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО БЫТИЯ И МЫШЛЕНИЯ

Философское наследство Герцена явилось выдающимся вкладом в развитие не только русской, но и мировой теоретической мысли. «Письма об изучении природы», этот основной труд Герцена, вошел в историю как одно из лучших философских произведений первой половины XIX в. Встав на позиции материализма, Герцен предпринял успешную попытку материалистической переработки диалектики Гегеля, применил диалектический метод к объяснению природы, общества, познания и таким образом оставил далеко позади старый метафизический материализм. «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом».[28]

В центре «Писем об изучении природы» стоит проблема диалектического единства бытия и мышления, рассматриваемая в разных аспектах. Эта проблема является исходной во взглядах Герцена на природу и человека, на сознание и познание, на взаимоотношение философии и естествознания. С точки зрения единства бытия и мышления он также дает глубокий очерк исторического развития философии с древнейших времен.

В решении вопроса о бытии и мышлении Герцен различает два противоположных друг другу взгляда, боровшихся в истории философии. Один принадлежит идеализму, другой — материализму.

Идеалистическое объяснение природы и прежде казалось Герцену неубедительным. Он стремился держаться реальной почвы еще до того, как стал последовательным материалистом. В этом отношении несомненно решающее значение имело то важное обстоятельство, что Герцен получил серьезную естественнонаучную подготовку в университете и потом всегда ценил положительную науку. «Без естественных наук, — писал он, — нет спасения современному человеку, без этой здоровой пищи, без этого строгого воспитания фактами, без этой близости к окружающей нас жизни, без смирения перед ее независимостью — где-нибудь в душе останется монашеская келья и в ней мистическое зерно, которое может разлиться темной водой по всему разумению».[29] В «Письмах об изучении природы» Герцен отводит много места показу несостоятельности идеализ-

[28] Там же. С. 256.
[29] Герцен А. И. Собр. соч. Т. VIII. С. 114.

ма, делая это с точки зрения последовательного материализма.

«Идеализм — не что иное, как *схоластика протестантского мира*».[30] Отрешенный от реальной жизни — от природы и истории, он замкнут в сфере чистой мысли и гнушается снизойти до грешного мира. Отрывая сознание от реальной почвы и растворяя природу в разуме, идеалисты стремятся уничтожить вещественное бытие, принять его за мертвое, за призрак, за ложь или даже за ничто. Ясно, что идеализм не может претендовать на научное решение вопроса о взаимоотношении бытия и мышления, так как грубо искажает действительный ход вещей. Правда, Герцен считает, что Гегель преодолел издавна существовавший в истории философии разрыв между бытием и мышлением, между онтологией и гносеологией, но преодолел идеалистически, путем логизирования всего сущего. Гегель «хотел природу и историю как *прикладную логику*, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории».[31] В гегелевской системе идеализм достиг высшей точки. Мышление в ней возведено на такую высоту, что философия не может далее сделать ни одного шага вперед, не отказавшись от всякого идеализма, в том числе и от гегелевского.

Узки и примитивны взгляды на проблему бытия и мышления у представителей метафизического материализма, которых материалист Герцен критикует уже с диалектических позиций. Общий недостаток прежнего материализма Герцен справедливо усматривает в том, что ему была чужда идея развития. Для метафизиков природа — это унылая картина смены одних и тех же форм и состояний. «Материалисты-метафизики совсем не то писали, о чем хотели; они до внутренней стороны своего вопроса и не коснулись, а говорили только о внешнем процессе; его они изображали довольно верно — и никто с ними не спорит, но они думали, что это все и ошиблись».[32] Поэтому у них будут атомы, явления, груды фактов, случайности, но не будет стройного, всецелого космоса. Однобоко они подошли и к проблеме бытия и мышления. Если идеализм видел и признавал одно только всеобщее, родовое, сущность, «разум человеческий, оторванный от всего человеческого», то материалисты отрицали сознание как нечто качественно отличное от материи и пытались объяснить мысль бугорками и углублениями.

Таким образом, идеализм и материализм противоположны во всем. Ни тот, ни другой как односторонности не способны дать истины и должны быть преодолены. Подобно Фейербаху, Герцен ошибочно принимает вульгарный материализм за материалистическую линию в философии вообще и, стремясь отмежеваться от старого метафизического материализма, предпочи-

---

[30] Там же. Т. III. С. 99.
[31] Там же. С. 120.
[32] Там же. Т. II. М., 1954. С. 300.

тает называть свою точку зрения реализмом. Однако, в отличие от Фейербаха, реализм которого по существу ничем не отличается от метафизического взгляда на мир, Герцен — сознательный диалектик, придающий вопросам методологии первостепенное значение.

Как же должна быть решена проблема бытия и мышления? Герцен исходит из реальности природы, которая существует сама по себе. Вне человека находится бесконечное многообразие вещей, которые «носят в себе характер независимой самобытности от человека». Они были, когда его еще не было; им нет дела до его существования. В основе природы лежит материя или вещество. Но под веществом Герцен понимает нечто отличное от того, что вкладывали в это понятие метафизики-материалисты прошлых веков. Материально сущее носит в себе динамизм всеобщей жизни, оно деятельно само по себе. «Ибо страдательное вещество, — пишет Герцен, — призрак, отвлечение, имеющее только маску действительного, материального».[33] Материя — это не косная, застывшая, неизменная масса, определяемая чисто внешними характеристиками, а «такая же абстракция вниз, как логика — абстракция вверх; ни того, ни другой нет собственно в конкретной действительности, а есть процесс, а есть взаимодействие, борьба бытия и небытия, есть Werden — вещество — субстрат, деятельная форма (аристотел<евское> опреде<ление>); оно мерцает в однократных явлениях, беспрестанно влечется ринуться (а если бы оно не ринулось — его бы не было) в всемирную морфологию, оно *есть* на сию минуту, как частность, как индивидуальность, как столкновение и результат, но его уже и нет, потому что в этом круговороте ничто остановиться не может».[34]

Таким образом, Герцен стремится диалектически подойти к понятию материи. Для него она, как и природа в целом, качественно многообразна, изменчива и текуча. «Если вы на одно мгновение остановите природу как нечто мертвое, — пишет Герцен, — вы не токмо не дойдете до возможности мышления, но не дойдете до возможности наливчатых животных, до возможности поростов и мхов; смотрите на нее, как она есть, а она есть в движении; дайте ей простор, смотрите на ее биографию, на историю ее развития — тогда только раскроется она в связи».[35] В природе же все взаимосвязано. Она есть единство в многообразии, взаимодействие общего и единичного, внутреннего и внешнего, содержания и формы. Все это и составляет диалектику физического мира, который Герцен пытался представить в образе некой системы динамического атомизма, где как бы сливались модели мира Демокрита и Лейб-

---

[33] Там же. Т. III. С. 181.
[34] Там же. Т. XXII. М., 1961. С. 220.
[35] Там же. Т. III. С. 128.

ница — мыслителей, привлекавших особенное его внимание.[36] Но в мир включены и живая материя, и мысль, что выдвигает перед философией задачу, не получившую удовлетворительного решения ни в теории атома, как «безличной, мертвой точки», ни в монадологии, пропитанной «субъективной телеологией». И тогда Герцен обращается к органической теории, в которой находит понимание природы в виде целостного, живого организма и принцип единства законов природы и мышления.[37] Герцену, конечно, уже не угрожала опасность блуждания во мраке шеллинговских конструкций: система трансцендентального идеализма была ему предельно ясна и оставлена далеко позади. Возврат к органической теории означал всего лишь поиск адекватного выражения живой основы мира, внутренних потенций материи, заключенных в ее фундаменте, без телеологии, антропоморфизма и витализма.

Исторический процесс природы венчается человеком. Человек представляет собой часть природы и подчинен ее законам. «Мы привыкли человеческий мир отделять каменной стеной от мира природы — это несправедливо; в действительности вообще нет никаких строго проведенных межей и граней, к великой горести всех систематиков...»[38] Все то, что не развито, чего недостает природе, то — есть, то — развито в человеке, который как бы достраивает собой природу. Без человека «природа не заключает в себе всего смысла своего — в этом ее отличительный характер; именно мышление и дополняет, развивает его; природа — только существование и отделяется, так сказать, от себя в сознании человеческом для того, чтоб понять свое бытие; мышление делает не чужую добавку, а продолжает необходимое развитие, без которого вселенная не полна, — то самое развитие, которое начинается со стихийной борьбы, с химического сродства и оканчивается самопознающим мозгом человеческой головы».[39] Иными словами, «история мышления — продолжение истории природы, а законы мышления — сознанные законы бытия».[40]

---

[36] В атомизме «действительным признается единичность, не отдающаяся на распущение в абстрактных категориях... частное существует для себя, и само есть подтверждение своей качественной и количественной действительности» (Там же. С. 159). О Лейбнице: «У Лейбница субстанций бездна (?), монада — начало деятельности, движения, себя определяющая в различие с другими, живая именно в расчленении и противуположности... Монада есть идеальный атом предмета, сила материи, ее единство». У Лейбница «в каждой росинке блестит то солнце, которое одно на небе Спинозы» (Там же. Т. II. С. 372). — «Динамизм и атомизм принадлежат к тем безвыходным антиномиям не вполне развитой науки, которые нам встречаются на каждом шагу. Очевидно, что истина с той и другой стороны», она — «единство односторонностей», «снятие противоречия» (Там же. Т. III. С. 160).

[37] См. об этом подробнее: Володин А. И. Герцен. М., 1970. С. 92—95.

[38] Герцен А. И. Собр. соч. Т. III. С. 127.

[39] Там же. С. 105.

[40] Там же. С. 128.

Так Герцен устанавливает единство бытия и мышления. Он материалистически решает основной вопрос философии, доказывая, что сознание возникло как продукт исторического развития природы, по отношению к которой оно вторично и производно.

Однако признанием единства между бытием и мышлением, между природой и человеком, выяснением естественного происхождения человека и его сознания проблема далеко не исчерпывается. Герцен считает, что эта проблема имеет не столько онтологический, сколько гносеологический аспект, и потому вопросам теории познания в «Письмах об изучении природы» отводится едва ли не главное место.

Как относится человеческое сознание к природе, порождением которой оно является? Насколько человек способен познать окружающий мир? Каковы пути и средства познания? Все эти важные и сложные вопросы гносеологии Герцен рассматривает с материалистических и — что, пожалуй, для него главное — диалектических позиций. Указывая на важность научного метода, Герцен неоднократно подчеркивает, что «метода в науке вовсе не есть дело личного вкуса или какого-нибудь внешнего удобства, что она, сверх своих формальных значений, есть самое развитие содержания, эмбриология истины, если хотите».[41]

Как и при решении общей проблемы бытия и мышления, так и в вопросах познания Герцен стремится преодолеть две исторически сложившиеся крайности, одинаково неполные и потому неизбежно ведущие к заблуждениям. В данном случае такими крайностями он считает метафизический материализм и идеализм. Но теперь критика философских направлений ведется им с гносеологических позиций, и соответственно выделяются эмпиризм и рационализм как две главные, но односторонние гносеологические и методологические системы познания. Избранный критерий классификации смещает все принципиальные определения в философии, науке и истории философии и ведет Герцена к отождествлению эмпиризма с материализмом и положительным знанием вообще и рационализма с идеализмом. Естественно, что различие между эмпириками, как материалистами (Бэкон, Локк, энциклопедисты), так и идеалистами (Беркли, Юм), а также рационалистами (Спиноза и Лейбниц), снимается или, в лучшем случае, принимается в качестве второстепенного. А это значит, что сам Герцен был еще не готов четко формулировать основной вопрос философии, подменяя его онтологическую сторону гносеологической, и теоретически не осознавал принцип партийности философии, хотя, конечно, принадлежал к материалистической линии, развивал и защищал ее.

---

[41] Там же. С. 96.

Итак, эмпиризм и рационализм — крайности, которые, если взять их порознь, не способны продвинуть познание далее положенного ими предела. Но как в том, так и в другом Герцен находит одновременно и недостатки, и достоинства, проявляя при этом глубокую диалектичность.

Эмпирики исходили из признания природы такой, какой она является, и верили в истинность чувственных показаний. «Они приняли мир и чувства с детской простотой и звали людей сойти с туманных облаков, где метафизики (идеалисты. — *Авт.*) возились с схоластическими бреднями; они звали их в настоящее и действительное; они вспомнили, что у человека есть пять чувств, на которых основано начальное отношение его к природе, и выразили своим воззрением первые моменты чувственного созерцания — необходимого, единственного предшественника мысли».[42] Опираясь на чувственный опыт, эмпиризм правильно описывает факты в полном соответствии с данными естествознания, непосредственно смыкаясь с практической деятельностью людей. Однако материализм, или, что то же самое для Герцена, эмпиризм, при всем этом ограничивается хотя и верным, но довольно поверхностным описанием мира, будучи бессильным раскрыть единство в многообразии, постигнуть сущность и внутреннюю закономерность сложных процессов в природе. Односторонность эмпиризма заключается еще и в том, что, погрузившись в явления и факты, он оставил нетронутым духовный мир человека, всецело отдав его на откуп идеализму. И вывод Герцена таков: «Без эмпирии нет науки, как нет ее в одностороннем эмпиризме».[43]

Со своей стороны, идеалисты «беспрерывно ругали эмпириков, топтали их учение своими бестелесными ногами и не подвинули вопроса ни на один шаг вперед. Идеализм собственно для естествоведения ничего не сделал...».[44] В поисках мнимого безусловного начала идеализм отвергнул здоровый чувственный опыт и окончательно погряз в отвлеченном умозрении. Заявив, что «природа — вздор, что все временное не заслуживает его внимания», идеалистический рационализм ровным счетом ничего не сделал для индустриальной деятельности человечества. Но в учении идеалистов Герцен усматривает и положительное содержание, которое, по его мнению, состоит в признании активной роли разума в познании (чего не хотят понять эмпирики), в разработке логических форм мышления и некоторых других вопросов, относящихся к области внутреннего мира человека.

Свой «реалистический» взгляд на условия, пути и средства познания Герцен пытается построить на основе преодоления

---

[42] Там же. С. 97.
[43] Там же.
[44] Там же.

узости эмпиризма и рационализма. «Опыт и умозрение, — заявляет он, — две необходимые, истинные, действительные степени одного и того же знания: спекуляция — больше ничего, как высшая, развитая эмпирия; взятые в противоположности, исключительно и отвлеченно, они также не приведут к делу, как анализ без синтеза или синтез без анализа. Правильно развиваясь, эмпирия непременно должна перейти в спекуляцию, и только то умозрение не будет пустым идеализмом, которое основано на опыте. Опыт есть хронологически первое в деле знания, но он имеет свои пределы, далее которых он или сбивается с дороги или переходит в умозрение. Это два магдебургские полушария, которые ищут друг друга и которых после встречи лошадьми не разорвешь».[45] Таким образом, всякое истинное знание есть результат диалектического единства чувственного и логического в процессе познания. Каждая из этих сторон, взятая отдельно, неизбежно ведет к заблуждению: либо не выходит из мира фактов, либо впадает в пустые, бессодержательные абстракции. Но теснейшая связь между чувственным и логическим не исключает начального, исходного в познании. Чувственный опыт «хронологически» предшествует разумной деятельности и теоретическому обобщению. Опыт — это условие или толчок в познании. Он дает материал мышлению, которое со своей стороны не сводится к чувственности, качественно отличается от восприятия и вместе с тем активно воздействует на сам опыт.

Процесс познания, как справедливо полагает Герцен, не может быть изображен однонаправленно — сначала живое восприятие и только оно, а затем только обобщение данных опыта в разуме. Так, собственно, и представлял себе познание метафизический материализм: человек воспринимает единичное и частное; на следующей ступени разум комбинирует, сопоставляет и обобщает приобретенный чувственный материал, после чего этот процесс повторяется вновь и вновь. Подобный упрощенный взгляд не удовлетворяет диалектика Герцена. По его мнению, вся сложность взаимодействия чувственного и логического в том и состоит, что всякое восприятие не есть единичный акт, изолированный от предшествовавшего, уже достигнутого знания, и предполагает, кроме того, избирательное, разумное отношение к восприятию действительности.

Достигнутые знания Герцен правильно характеризует как отражение действительности, а понятия и категории, которыми оперирует человеческий разум, — как теоретическое выражение законов, связей и отношений объективного мира. Но природа не стоит на месте. Она постоянно развивается и развивается диалектически — путем количественно-качественных изменений на основе внутренней противоречивости. А раз сознание яв-

[45] Там же. С. 98.

ляется отражением действительности, то и процесс познания есть также диалектический процесс. Диалектика познания выступает не только во взаимодействии чувственного и логического, как это происходит у каждого познающего субъекта, но и охватывает весь исторический путь познавательной деятельности человечества. Последнее Герцен раскрывает в ряде глубоких положений, которые прямо перекликаются с диалектическим материализмом.

Прежде всего это касается проблемы логического и исторического. «Логическое развитие идеи, — пишет Герцен, — идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как аберрация звезд на небе, повторяет движение земной планеты».[46] Логическое и историческое теснейшим образом связаны между собой, однако далеко не тождественны. В познании логическое воспроизводит историческое, но это воспроизведение неполное. Логика — это субъективное выражение объективного исторического процесса. В логике человек отвлекается от частностей и отклонений исторического развития, так сказать, «исправляет» историю, опуская случайное, несущественное, и в «снятом виде» схватывает главное, закономерное, определяющее, т. е. самую сущность исторического процесса. А это значит, что логическое и историческое совпадают по содержанию и вместе с тем различаются по форме.

Другие категории, которыми оперирует Герцен при рассмотрении исторического пути познания, затрагивают уже вопрос о соотношении абсолютной и относительной истины. В «Письмах об изучении природы» он довольно отчетливо вскрывает противоречие, всегда существовавшее между стремлением человечества к абсолютному знанию и ограниченностью его познавательных возможностей в каждый исторический период. В истории, говорит Герцен, мыслители, как правило, выступали с притязанием на открытие безусловной, конечной истины. Отчасти это и было так в отношении к данному времени, ибо каждый момент развития науки, проходя как односторонний и временный, непременно оставляет вечное наследие. Иными словами, абсолютная истина складывается из истин относительных. В свою очередь, во всяком относительном знании содержится какая-то доля знания безусловного и абсолютно истинного. Следовательно, человечество идет к абсолютной истине через ступени относительного, частичного, обусловленного и ограниченного каждой эпохой знания.

«Под впечатлением всех этих отрывков, — писал Плеханов, — легко можно подумать, что они написаны не в начале 40-х годов, а во второй половине 70-х, и притом не Герценым, а Энгельсом. До такой степени мысли первого похожи на мысли второго. А это поразительное сходство показывает, что ум Гер-

---

[46] Там же. С. 129.

цена работал в том же направлении, в каком работал ум Энгельса».[47] И это действительно так. Положения об активности сознания в процессе познания, о единстве эмпирического и рационального, логического и исторического, абсолютного и относительного приближают Герцена к диалектическому материализму.

Однако, с другой стороны, характеризуя философию Герцена в целом, и в частности теорию познания, необходимо отметить, что вся видимая и скрытая неполнота суждений великого русского мыслителя объясняется тем, что он не преодолел идеализма во взглядах на общественную жизнь или, по словам В. И. Ленина, остановился перед историческим материализмом. Эта «остановка» сказалась не только на понимании общей проблемы сознания, но и на решении некоторых гносеологических вопросов. Если диалектика, воссоединенная с материализмом при объяснении природы, в конечном счете обусловила высокий теоретический уровень философии Герцена, то все существенные недостатки ее следует поставить в зависимость от исторического идеализма. Как идеалист в понимании истории человеческого общества, Герцен не понял социальной обусловленности сознания и не связал его с общественно-трудовой деятельностью людей в каждую историческую эпоху. Он вывел сознание из естественной природы человека, подвел под психический мир физиологическую базу и на этом остановился Отсюда неизбежный антропологизм, который у Герцена своеобразно уживался с диалектикой. Не сумев связать формирование сознания и процесса познания отдельного человека и всего человечества с революционной, практически-критической деятельностью, т. е. с практикой в самом широком смысле, Герцен споткнулся на вопросе о критерии истины.

Критерий истины он усматривал не в практике действительной жизни, роль которой не понимал, а в соответствии понятий, категорий и всех вообще полученных знаний фактам объективного мира, т. е. в том же совпадении бытия и мышления. Но на каком основании мы можем говорить о соответствии знаний о мире самому этому миру? В чем критерий такого соответствия? Стремясь выйти из затруднения, Герцен должен был апеллировать к разуму, утверждая: «что разумно, то признано человеком; другого критериума человек не ищет; оправдание разумом — последняя безапелляционная инстанция».[48] А это значит, что в данном вопросе Герцен делает явный крен в сторону рационализма, о недостатках которого он так много и так справедливо писал в «Письмах об изучении природы».

Герцен постоянно говорит, что познание — не самоцель,

---

[47] Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. IV. М., 1958. С. 703.
[48] Герцен А. И. Собр. соч. Т. III. С. 125.

а средство для изменения жизни, что человек не может отказаться от участия в «человеческом деянии», совершающемся около него, и должен действовать в своем месте, в своем времени. Более того, он отстаивает необходимость революционного переустройства общества. Однако рассуждения Герцена об активности сознания все же вращаются в области теоретических вопросов, ибо носителем сознания объявляется человек вообще, без отношения его к политической партии, классу, нации и исторической эпохе. Подлинной активности человека на основе его трудовой, производственной и общественной деятельности Герцен не понял и потому не смог вполне преодолеть созерцательность, столь характерную для метафизического материализма. Все эти и многие другие недостатки философии Герцена есть результат идеализма в истории, результат его «остановки» перед историческим материализмом.

К теории познания Герцена непосредственно примыкает вопрос об отношении философии и естествознания, который рассмотрен в «Письмах об изучении природы» в связи с проблемой чувственного и логического, эмпирического и рационального, конкретного и общего. Решение этого важнейшего вопроса Герцен относит к числу самых насущных задач, стоящих перед учеными и мыслителями.

Естественные науки заняты опытным изучением природы, имеют дело с бесконечным многообразием фактов и относятся, как он думал, к области конкретного, эмпирического знания. На этом поприще естествоиспытатели добились выдающихся успехов. Физиология с помощью микроскопа приоткрыла завесу с тайн жизни и следит за ее «закулисной работой». Химия стала смотреть не на одни только формы и их видоизменения; в лабораториях научились воспроизводить органические вещества. Она установила контакт с физиологией, отчего наиболее сложная проблема — проблема жизни — стала определеннее и яснее. Физические науки вместе с механикой окружили каждый шаг нашей жизни открытиями и удобствами, освобождая человека от тяжелой работы. Однако, как пишет Герцен, внимательный взгляд «без большого напряжения увидит во всех областях естествоведения какую-то неловкость; им *чего-то* недостает, чего-то, не заменяемого обилием фактов; в истинах, ими открываемых, есть недомолвка».[49]

По мнению Герцена, естествоиспытателям недостает обобщений, теории, философской подготовки. Они никак не хотят уяснить себе отношение знания к предмету, мышления к бытию, человека к природе. Натуралисты обычно ссылаются на то, что им не до теории, что еще не все факты собраны, не все опыты сделаны, а иногда и прямо заявляют, что им нет дела до требований разума, что человек не должен заниматься тем, чего

[49] Там же. С. 95.

нельзя разрешить. Но чисто эмпирическое отношение к природе, как показывает Герцен, свойственно только животным, а не человеку, который не может ограничиться непосредственно чувственным знанием и не всегда выходит за пределы опыта. Ученые-естествоиспытатели только на словах отвергают теорию, и даже самые закоснелые враги логики и философии не могут «уберечь себя от теоретических мечтаний, иногда не уступающих в нелепости самому трансцендентальному идеализму».[50] Таким образом, избегая философии, естествоиспытатели оказываются в плену той же философии, но, как правило, самого худшего толка.

Со своей стороны, философия раскрывает общие принципы мыслительной деятельности человека и в форме логических категорий схватывает внутренние диалектические связи и отношения в объективном мире. Без естественнонаучной базы, без глубокого изучения многообразных фактов действительности или, как говорит Герцен, без «специальности» общая теория всегда будет отзываться идеализмом; «философия, не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм».[51]

К вопросу о взаимных отношениях между философией и естествознанием Герцен подходит исторически. Он показывает, что в античном мире мыслители смотрели на природу непосредственно, так, как она им представлялась. У них бытие и мышление выступали нераздельно, а философская и естественнонаучная проблематика еще не расчленялись, ввиду крайней скудости имевшихся научных сведений. Правда, и в Древней Греции время от времени возникали «размолвки», но совершенный разрыв между естествознанием и философией, бытием и мышлением, эмпирией и рационализмом произошел в средние века, в эпоху безраздельного господства религии во всех сферах умственной жизни. Средневековая схоластика превратила философию в пустое, бессодержательное умозрение. Естественные науки влачили самое жалкое существование, не выходя за пределы голых эмпирических фактов, и постоянно должны были оберегать свой предмет от посягательств со стороны теологии. Такого рода разрыв или даже вражда между конкретными науками и философией продолжались и в новое время вплоть до Бэкона, который провозгласил союз между ними. Но хотя этим и был сделан серьезный шаг на пути примирения естествознания с философией, тем не менее положение принципиально не изменилось. Страх перед отвлеченной философией остался еще надолго, и ученые всячески открещивались от всяких философских теорий под девизом «Физика, бойся метафизики». Что касается идеалистов, то они и по сей день крайне высокомерно относятся к достижениям положи-

[50] Там же. С. 102.
[51] Там же. С. 101.

тельной науки, создавая вместо них натурфилософские системы.

А между тем, как справедливо заявляет Герцен, «философия без естествоведения так же невозможна, как естествоведение без философии».[52] Философия — это не наука наук; она не имеет права претендовать на универсальное, всеобъемлющее знание, подменяющее собой конкретные науки. По отношению к другим наукам философия должна выступать как руководящий принцип, как методология. Философия есть единство частных наук; они втекают в нее, они — ее питание. Выход, по Герцену, один — это теснейший союз, глубокая внутренняя связь между естествознанием и философией, которая одинаково благотворна как для конкретных наук, так и для самой философии. Но Герцен при этом имеет в виду не всякую философию, ибо идеализм принципиально враждебен науке, а, конечно, материализм и диалектику.[53]

Однако и в этом вопросе «остановка» перед историческим материализмом не дала возможности Герцену понять социальную обусловленность философских учений, которые по-разному соотносились с естественными науками в различные исторические эпохи. Здесь он также продолжает толковать об эмпирии и рационализме и не устанавливает четкого различия между материализмом и идеализмом как двумя основными направлениями философии.

Чуть ли не в каждой философской проблеме, затронутой в «Письмах об изучении природы» и в других сочинениях, Герцен приближается к диалектическому материализму, а многие его положения прямо перекликаются с идеями Маркса и Энгельса, но вместе с тем всюду у него дают себя знать пережитки старых, метафизических воззрений. Главное, чего не хватало Герцену, — это материалистического понимания истории.

3. ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Проблемы социологии в трудах Герцена занимают довольно значительное место. Он многократно в различной связи обращался к вопросам закономерностей и движущих сил общественного развития, классов и классовой борьбы, государства, социального переворота и его причин. Решение этих вопросов необходимо было для анализа происходящих событий, выяснения исторических перспектив стран Западной Европы и главным образом России. Интерес Герцена к социологии особенно возрос в эмиграции, когда он оказался свидетелем и участником классовых битв, разыгравшихся в 1848—1849 гг. Разработка теории «русского социализма», а также революционная пропаганда в России через лондонские издания снова потребовали

---

[52] Там же. Т. IV. М., 1954. С. 93.

[53] В вопросе о философии и естествознании Герцен испытал более заметное влияние Фейербаха.

от Герцена уяснения сущности общественного процесса. Он искал правильную революционную теорию, понимал ее высокое значение в политической борьбе и стремился опереть ее на прочный фундамент социологической науки. Наше время, говорил он,— время окончательного изучения, которое «должно предшествовать работе осуществления так, как теория паров предшествовала железным дорогам. Прежде дело хотели взять грудью, усердием, отвагой и шли зря на авось; мы на авось не пойдем».[54] Теперь социальный переворот созрел, и ему ничего не нужно внешнего и театрального, кроме *«пониманья и силы,* знанья и средств».[55] Однако при всем внимании к общественной теории Герцен, подобно другим революционным демократам, находился лишь на пути к выработке научного понимания истории.

Социология Герцена в своей основе была идеалистической, хотя и содержала ряд положений, близких к материалистическому взгляду. Как политик и мыслитель, владевший диалектикой, он нередко давал меткие и глубокие оценки различных исторических событий и общественных явлений, выходя за рамки идеалистических представлений. Но эти догадки были эпизодичными и не всегда совмещались с системой взглядов в целом.

Герцен считал, что «история — прогрессивное продолжение животного развития»,[56] а в социологии видел приложение определенной философской теории к объяснению общественных отношений. Такой подход к социологии в сущности верен. Он опирался на единство мира, на общность законов природного и социального бытия, выражал тенденцию к определению общего принципа объяснения природы, общества и, наконец, заключал попытку распространения положений, выработанных философией, на социологию. Однако перенося свою философию на общество, Герцен не учитывал того решающего факта, что закономерности человеческой истории и природы, несмотря на наличие универсальных законов мира, не совпадают. Правда, он видел это различие, указывал на него, но сводил к разумности человека, которую объяснял антропологически, т. е. выводил из природы.

Источник развития общества Герцен искал в совершенствовании человеческих знаний и распространении просвещения среди народа. Он так и писал: «Прогресс человека — прогресс содержания мысли». Это означало, что чем богаче знания человека о мире, тем осмысленнее и направленнее становится его практическая деятельность. Благодаря разуму человек вышел из «животного сна», а затем, познавая естественные и общественные законы, становился все более и более от них независи-

---

[54] Герцен А. И. Собр. соч. Т. XX. Кн. вторая. М., 1960. С. 576.
[55] Там же. С. 580.
[56] Там же. Т. XX. Кн. первая. М., 1960. С. 441—442.

мым. История поэтому является «постоянным освобождением от одного рабства после другого, от одного авторитета после другого, пока оно не придет к самому полному соответствию разума и деятельности, — соответствию, при котором человек *чувствует себя свободным*».[57]

При такой идеалистической постановке вопроса — это понимал и сам Герцен — перед ним возникала новая задача: чем объяснить прогресс человеческого ума и знаний о мире. Эта задача оставалась неразрешимой для всех домарксовских мыслителей. Не справился с ней и Герцен. Желая подвести под мышление материальную основу, он ссылался на те физиологические функции человеческого организма, от которых непосредственно зависит психика вообще и работа ума в особенности. При этом он не учитывал, во-первых, что физиология позволяет понять, как работает человеческий ум, его механизм, но она оставляет в стороне причины возникновения мышления и не может показать источника содержания мыслей, так как и то и другое определяется факторами социального порядка. Герцен не принимал во внимание, во-вторых, что сознание человека есть общественное сознание и оно вторично и генетически, и по содержанию не только в отношении природы, но — что является определяющим для него — общественного бытия.

Герцен хотел положить физиологию в основание социологии и держался этого взгляда до конца жизни. Лишь в письме к сыну в 1869 г. он выразил свои сомнения по поводу антропологической социологии. Физиология, писал он, «доблестно выполнила свою задачу, разложив человека на бесчисленное множество действий и реакций, сведя его к скрещению и круговороту непроизвольных рефлексов; пусть же она не препятствует теперь социологии восстановить целое, вырвав человека из анатомического театра, чтобы возвратить его истории».[58] Герцен подходил к правильной мысли, что компетенция физиологии заканчивается, как только дело касается человека в общественных отношениях.

Несмотря на натуралистически-идеалистическое объяснение человека и общества, Герцен чрезвычайно глубоко проникает в характер исторического развития. Он рассматривает его как непрерывную смену форм, как ряд циклов, в пределах которых общество сбрасывает старые одежды и облекается в новые. В этом бесконечном процессе каждая данная ступень является необходимой и в то же время преходящей, уступающей свое место новому, более совершенному порядку. Смена форм сопровождается ожесточенной борьбой. «Старое страшно защищается, и это понятно: как жизни не держаться ревниво за достигнутые формы? Она новых еще не знает, она сама — эти фор-

---

[57] Там же. Т. VII. М., 1956. С. 317.
[58] Там же. С. 439.

мы; сознать себя прошедшим — самоотвержение, почти невозможное живому: это — самоубийство Катона. Отходящий порядок вещей обладает полным развитием, всесторонним приложением, прочными корнями в сердце; юное, напротив, только возникает; оно сначала является всеобщим и отвлеченным; оно бедно и наго, а старое богато и сильно. Новое надобно созидать в поте лица, а старое само продолжает существовать и твердо держится на костылях привычки. Новое надобно исследовать; оно требует внутренней работы, пожертвований; старое принимается без анализа, оно готово, — великое право в глазах людей».[59] Борьба старого и нового проявляется в борьбе общественных групп. Одни стоят на страже устаревшей общественной организации и препятствуют естественному отвержению старого порядка. Другие сознают негодность данных форм жизни и стремятся к установлению новых, более совершенных. Прогресс поэтому представляет собой антиномию истории, два ее берега, он «идет диагональю, повинуясь обеим силам, противопоставляя их друг другу и тем самым спасаясь от односторонности».[60]

Когда Герцен переходит от этих общетеоретических соображений относительно исторического прогресса в целом к выяснению конкретных причин общественных противоречий, то находит их, во-первых, в конфликте между отдельным человеком и средой, во-вторых, в конфликте между различными общественными группами. Если в первом случае постановка вопроса остается абстрактной, ввиду расплывчатости понятия среды и выведения поступков людей из их биологической природы, то во втором Герцен довольно близко подходит к осознанию действительных причин классовой борьбы.

Например, в работе «С того берега» Герцен проводит мысль о том, что в истории велась постоянная борьба из-за прав собственности. Изменение форм собственности всегда создавало новые общественные группы и новые отношения между ними. А политические учреждения и общественные идеи были производными от тех отношений, которые складывались между классами. В эпоху феодализма сталкивались материальные интересы феодалов и народа, абсолютизма и феодальной знати, королевской власти и народных масс. При капитализме лицом к лицу стали буржуа и работник. Народные массы «хотят остановить руку, нагло вырывающую у них кусок хлеба, заработанный ими, — это их главная потребность». Со своей стороны, собственник, ростовщик, хозяин не желают разжать руку, которой они держатся за свои монополии и права. В этих условиях никакое перемирие невозможно, «враждебные партии не могут ни объясниться, ни понять друг друга, у них разные ло-

[59] Там же. Т. III. С. 207.
[60] Там же. С. 206.

гики, два разума. Когда вопросы становятся так, нет выхода — кроме борьбы, один из двух должен остаться на месте — монархия или социализм».[61] Герцен признает западноевропейский пролетариат главной революционной силой современности и глубоко сочувствует его борьбе за освобождение. Но при этом он не понимает, что пролетариат — это единственно революционный класс, способный разрушить до основания эксплуататорский мир и построить социализм.

Когда Герцен обращался к своей родине, он всегда подчеркивал, что видит в ней две России: Русь помещичью и Русь крестьянскую. Как во Франции человеком будущего является работник, так в России будущее принадлежит мужику. Борьба крестьян за землю и против помещичьего гнета неизбежно приведет Россию к социализму, минуя капитализм. В этом пункте смыкались у Герцена социология и теория «русского социализма».

Начиная с революции 1848 г. Герцена особенно привлекала проблема социального переворота. Интерес к ней еще более обострился в ходе полемики с Бакуниным. После 1848 г. у Герцена возникло недоверие к политическим переворотам, к числу которых он отнес и Французскую революцию на том основании, что она провозгласила только формальные свободы, но не затронула прав собственности и не принесла облегчения трудящимся. Политический переворот, по мнению Герцена, только тогда коренным образом изменит общественный строй, когда будет опираться на социально-экономические преобразования. Сочетание политического и экономического переворотов он противопоставил бакунистскому отрицанию политики.

В отличие от анархиста Бакунина, Герцен признавал большую роль государства в кризисные революционные эпохи. Государство является той силой, которая стоит на пути осуществления социальных преобразований в интересах народа. Поэтому в задачу революции входит овладение государственной властью, которая должна быть использована для завершения революционного переворота. В этом отношении Герцен стоял на голову выше Бакунина, отвергавшего всякую государственность.

Этот же вопрос о роли государства в революции был поставлен Марксом в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», где был сделан вывод о необходимости слома буржуазной государственной машины и создания на ее развалинах нового пролетарского государства. Герцен же полагал, что «государство не имеет собственного определенного содержания — оно служит одинаково реакции и революции, тому, с чьей стороны сила...».[62] Полной ясности по вопросу о классовой сущности государства у Герцена не было. Здесь он исходил из надклас-

---

[61] Там же. Т. VI. С. 58.
[62] Там же. Т. XX. Кн. вторая. С. 590.

совости государства, хотя в других случаях нередко связывал власть с интересами имущих классов.

Обращаясь к проблемам революции и классовой борьбы вообще, Герцен не мог не затронуть вопрос о народных массах и личности в истории. Для него было очевидно, что народ — творец истории, что все крупнейшие события, потрясавшие когда-либо человечество, в конечном счете зависели от широких масс народа. Что касается личности, то она «создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать — тут взаимодействие».[63] Герцен был прав, когда говорил, что общество всегда создает «гениальные натуры» для осуществления своих целей. Особое значение он придавал революционерам, представителям «энергического меньшинства», которые выполняют задачу пробуждения сознания народа и организуют массы в ходе революции. Герцен уже глубоко понимал значение революционной партии и в конце своей жизни высоко оценил деятельность I Интернационала.

Социологические воззрения Герцена представляли собой важный этап в формировании русской революционной мысли XIX в. В. И. Ленин отмечал, что поиски Герценым правильной революционной теории не прошли бесследно для последующих поколений революционных борцов. К оценке собственно теоретического содержания социологии Герцена Плеханов писал, что, оставаясь «идеалистической *в своей последней основе* и в своих окончательных выводах, эта теория Герцена была *в своих промежуточных звеньях* проникнута *материалистическим* сознанием зависимости *„сознания"* от „бытия"».[64]

---

[63] Там же. С. 588.

[64] Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. V. С. 563.

Глава XIX

В. Г. БЕЛИНСКИЙ

Виссарион Григорьевич Белинский (1811—1848), великий литературный критик, был основоположником русской революционно-демократической идеологии и, по словам В. И. Ленина, предшественником полного вытеснения дворян разночинцами в нашем освободительном движении. Выдающаяся роль его в истории отечественной культуры — в философии и социологии, литературе и эстетике — признавалась мыслителями и писателями всех направлений. Хорошо знавший Белинского Герцен писал, что «в этом застенчивом человеке, в этом хилом теле обитала мощная, гладиаторская натура: да, это был сильный боец».[1] Чернышевский писал о Белинском, что «тысячи людей

---

[1] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 31.

сделались людьми благодаря ему. Целое поколение воспитано им».[2] А Плеханов называл Белинского центральной фигурой русской общественной мысли XIX столетия.

1. ИДЕЙНЫЙ ПУТЬ

В. Г. Белинский (Белынский) родился в Свеаборге, где служил тогда его отец в качестве военного лекаря. Окончив Чембарское уездное училище и Пензенскую гимназию, Белинский в 1829 г. поступил в Московский университет. Но «казенный кошт» далеко не обеспечивал сколько-нибудь сносного существования и постоянно вынуждал искать заработков. В первые же годы жизни в Москве Белинский серьезно подорвал свое здоровье. В результате частых заболеваний учеба в университете оказалась запущенной, и в 1832 г. он был отчислен «по причине слабого здоровья и ограниченных способностей», как гласила формулировка чиновников из университетской канцелярии. По-видимому, его просто изгнали как «беспокойного» студента. В январе 1831 г. Белинский представил на рассмотрение цензурного комитета свой первый литературный опыт — драму «Дмитрий Калинин». Пьесу признали «безнравственной, бесчестящей университет», а автора поставили под особый надзор университетского начальства.

Драма «Дмитрий Калинин» является важным источником для оценки умонастроений Белинского в тот период. В ней, несомненно, с одной стороны, отразились реальные картины крепостнической России, а с другой — увлечение шиллеровской романтической драматургией. Белинского заметил Надеждин и в 1833 г. пригласил переводчиком и литературным критиком в журнал «Телескоп», который считался одним из лучших изданий того времени. Известность публициста принесла Белинскому программная статья «Литературные мечтания. Элегия в прозе» (1834), где он сделал содержательный разбор русской литературы первой четверти XIX в. с многочисленными экскурсами в XVIII в., высказав ряд принципиальных оценочных суждений под углом зрения служения литературы обществу и выдвинув задачу создания национальной литературы и сближения ее с народом. С этого времени начинаются защита и обоснование им реалистического направления в литературе. Он уже тогда был, по словам Чернышевского, «пропагандистом реализма по предчувствию», хотя разделял идеалистические позиции в философии и эстетике, как и его товарищи по кружку Станкевича. В «Телескопе» он сформировался как журналист и литературный критик, опубликовав большое число полемически острых статей. Он продолжал начатую Надеж-

---

[2] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. II. М., 1950. С. 38.

диным литературную критику как базирующуюся на теоретической эстетике.

После закрытия «Телескопа» в 1836 г. Белинский остался без литературной работы. В 1837 г. он написал и издал на свои средства «Основания русской грамматики», а в начале 1838 г. взялся преподавать русский язык в Константиновском межевом институте, где директором был С. Т. Аксаков. И только весной этого года снова возвращается к своему делу, возглавив «Московский наблюдатель». В качестве манифеста новой редакции журнал опубликовал «Предисловие к переводу „Гимназических речей" Гегеля», написанное М. А. Бакуниным, основная идея которого воплотилась в требовании «примирения с действительностью во всех отношениях и во всех сферах жизни». Вместе с Бакуниным и отчасти под его влиянием Белинский в 1837—1839 гг. пережил, как он выражался, «насильственное» примирение с действительностью.

Примирение Белинского с действительностью имело глубокие социальные и теоретические корни. Оно было следствием предельного расхождения между его абстрактными представлениями о справедливости, свободе личности, равенстве, подкрепленными гегелевской философией, и русской жизнью в период николаевской реакции. Средство движения к лучшему социальному бытию Белинский видел в просвещении, которое должно усовершенствовать отдельную личность, а через нее и общество в целом. Философия в этом случае выдвигалась на первый план в качесте метода критической оценки существующего порядка и выработки идеала другой, новой действительности. Вопрос в конечном счете сводился к соотношению абсолютного и временного, духа и материи в той форме, какую придали ему Бакунин и Белинский сообразно своему пониманию гегелевского тезиса о «разумном» и «действительном». Бакунин пытался опереться на идеалистический монизм, выводимый из абсолютной идеи, доказывая всем, что жизнь человека, несущего в себе абсолютное начало, в сфере конечного и временного бытия, если человек ему подчиняется, есть деградация, несовершенство, поскольку подавляет духовность. Напротив, идеал должен формироваться не из бытия, а из идеи и только тогда вноситься в жизнь. При этом Бакунин исходил из убеждения, что понимание абсолютного и, следовательно, соотнесение с ним своей жизни, существование в гармонии дано не каждому. Это удел избранных. Свой интеллектуальный аристократизм он высказывал открыто, свысока относясь, например, к Боткину, Кетчеру и некоторым другим, даже близким людям.

Для того чтобы устранить противоречие между идеей и жизнью, абсолютным и преходящим, которое существует всегда и решается так или иначе всеми мыслящими людьми, перед Белинским существовало две возможности: либо полный индифферентизм в отношении жизни и уход в иллюзорный мир,

в утопию, либо признание, что действительность входит в утопию, хотя бы частично, и если не полностью совпадает с абсолютом, то является необходимым преходящим моментом в его бесконечном развитии. Белинский принял вторую версию и, следовательно, должен был признать николаевскую действительность за разумную, или, иначе — примириться с ней. Белинский, писал Чернышевский, «смотрел на действительность глазами идеалиста, не столько изучал ее, сколько переносил в нее свой идеал, и верил, что идеал этот имеет себе соответствие в нашей действительности, что, по крайней мере, важнейшие элементы действительности сходны с теми идеалами, которые найдены для них в системе Гегеля».[3] Весьма тонкое замечание высказал Плеханов: «Белинский мирился не с действительностью, а с печальной судьбой своего абстрактного идеала».[4] Когда нет надежд на лучшее, остается идеализировать то, что есть, подгоняя его под истинные принципы и закрывая глаза на очевидные пороки. Именно философию немецкого мыслителя Белинский и Бакунин считали последней неопровержимой истиной. А из нее они выводили, что процесс общественного развития является во всех отношениях предопределенным высшим началом, и заключали: если данная действительность существует, то существует потому, что разумна, пока сама собой не исчерпает себя. Люди должны полагаться на фатальную для них логику исторического развития.

Все политические позиции, вытекающие из этой философии, Белинский высказал в письме к Д. П. Иванову (1837), где объявил разумными и самодержавие, и крепостное право, и русскую отсталость. Он осудил революцию и революционные идеи, отверг политику, противопоставив ей философию, ибо только в ней заключены «мир и гармония души». Серьезной деформации подверглись и эстетические установки Белинского. Особенно показательна в этом отношении статья «Менцель, критик Гете», в которой утверждается имманентная, независимая от жизни, но производная от вечной идеи природа художественного творчества и отрицалось как общедоступное ремесло искусство, обращенное к жизни.

В социологическом плане самое глубокое объяснение рассматриваемых вопросов предложил Плеханов. Примирение Белинского с действительностью не подлежит моральной оценке. В противном случае утрачивается исторический подход, хуже того, возникает опасность субъективизации, подмены объективной логики построением по типу ad hominem. Человек всегда и везде, но при различном уровне осознания живет в примирении с действительностью, потому что действительность никогда

---

[3] Там же. Т. I. М., 1956. С. 681.

[4] Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. Т. IV. М., 1958. С. 438.

не успевает за идеалом, который постоянно опережает ее. Таким образом, момент примирения может быть точкой новых начинаний, если действительность понимается как диалектически противоречивая, но он содержит в себе и возможность квиетизма, если логика объективного процесса толкуется идеалистически и фатально. Однако даже и в этом последнем случае Плеханов находил в «примирении» Белинского «совершенно верное в *социологическом смысле*» положение. Он стремился опереться на последовательно проведенную идею объективной закономерности и выражал ту скрытую еще мысль, что русское крепостничество и самодержавие не дозрели до своего краха и обладают силами самосохранения, а освободительное движение нового этапа еще слабо, не развило и не обнаружило своих возможностей. Это положение, по словам Плеханова, в переводе «на наш нынешний язык» означает, «что общественные учреждения возникают не потому, что кто-то захотел установить именно эти, а не другие учреждения, а потому что они отвечают известным общественным потребностям, возникшим в процессе исторического развития и определившим собою то волевое движение, которое побуждает „общественного человека" к созданию данных учреждений. Усвоить себе эту истину значит навсегда *распроститься с утопизмом*».[5]

Казус Белинского велик и универсален. Его исключительность состоит только в степени обнажения проблемы и доведения ее до самых крайних результатов, на что был способен мыслитель, обладавший редчайшей смелостью и искренностью даже перед самим собой. Недаром Белинского называли «человеком экстремы». В самом деле, экстремизм Белинского, являясь мерой последовательности, был характернейшей чертой его революционной натуры. В остальном позиции Белинского 1837—1838 гг. представляли собой естественный этап идейных поисков, какими были католицизм Лунина, Чаадаева, Печерина, мистицизм Герцена и Огарева. «...Когда мы говорим теперь, — писал Плеханов, — что Марксу и Энгельсу удалось покончить с утопизмом и поставить социализм на почву науки, то мы не должны забывать, что они решили как раз ту задачу, которая встала перед Белинским тотчас же, как только он перешел на точку зрения гегелевской философии, и которая, приведя его к резкому отрицанию утопизма, заставила его *примириться* на время *с действительностью*, так как он не сумел „развить идею отрицания", т. е. обнаружить свойственные этой действительности противоречия». И далее: «Величайший из русских гегельянцев гениальным чутьем понял колоссальную важность той теоретической задачи, которую решали и решили около того же времени два великих немца, прошедших как раз

---

[5] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. XXIII. М.; Л., 1926. С. 135—136.

ту же философскую школу. Но страшная неразвитость русских общественных отношений, которые только и мог знать и наблюдать Белинский, помешала ему найти решение этой колоссальной задачи».[6] Ее решил Герцен, развивший идею отрицания, но для этого нужен был опыт Белинского, избавивший автора «Диалетантизма в науке» от прохождения посредствующих звеньев.

В конце 1839 г. Белинский был приглашен в «Отечественные записки» и переехал в Петербург. В его развитии начался новый период. В результате бурных споров с Герценым, под влиянием новой столичной обстановки в сознании Белинского совершается перелом в сторону постепенного освобождения от примирения и перехода к демократизму и материализму. Об этом повороте Белинского Чернышевский, вынужденный прибегать к эзоповскому языку, писал: «Петербург, как известно всем пережившим идеалистический период воззрений, нимало не удобен для сохранения таких мечтаний. В Петербурге действительная жизнь настолько шумна, беспокойна и неотвязна, что трудно обманываться относительно ее сущности, трудно не разубедиться в том, что она движется вовсе не по идеальному плану гегелевской системы, трудно оставаться идеалистом».[7] И сам Белинский признавался, что Петербург поколебал его образ «разумной действительности». Ему вдруг раскрылся «объективный мир», в котором «все благородное и даровитое лежит в позорном бездействии», а «действуют и играют роли подлецы и дюжинные посредственности». Понимая, что «сидеть в идеальной войне» с ними невозможно, в феврале 1840 г. он писал Бакунину: «Нет, пока рука держит перо, пока в душе еще не остыли ни благородное негодование, ни горячая любовь к истине и благу — не прятаться, а идти навстречу этой гнусной действительности буду я».

Когда Белинский приступил к критическому пересмотру «ненавистной» теперь гегелевской философии, он пришел к выводу, что она представляет всего лишь великий момент в умственном развитии человечества, но «абсолютность ее результатов ни к... не годится». Он называет Гегеля палачом свободы и разума, поборником деспотизма и невежества и раскланивается с «философским колпаком Егора Федоровича». При этом, по верному замечанию Герцена, «Белинский вовсе не оставил вместе с односторонним пониманием Гегеля его философию. Совсем напротив, отсюда-то и начинается его живое, меткое, оригинальное сочетание идей философских с революционными».[8]

Почти семь лет работы в «Отечественных записках» (1840—1846) были наиболее продуктивными. Белинский стал централь-

---

[6] Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. V. М., 1958. С. 557.
[7] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. I. М., 1956. С. 681.
[8] Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 28.

ной фигурой русской общественной мысли и главой антикрепостнического движения. Влияние его идей на умы современников было огромно как в политическом, так и в теоретическом отношениях. Вокруг Белинского группировались лучшие силы столичной литературы, особенно к нему тянулись молодые, начинающие писатели.

Статьи Белинского привлекали всеобщее внимание. Годовые обзоры литературы, «Стихотворения Лермонтова», «Герой нашего времени», «Сочинения Державина», «Речь о критике» и, наконец, одиннадцать статей цикла «Сочинения Александра Пушкина» составляют уже достаточно полный свод идей Белинского, развиваемых систематически и последовательно. В них формулировано новое понимание искусства как одной из форм общественного сознания, связанного с другими идеологическими явлениями, подчиненными объективному процессу исторического развития и, в свою очередь, имеющими влияние на материальную жизнь общества. Белинский защищал реализм, видя в нем такое направление искусства, которое отражает правду жизни и потому несет в себе народное, демократическое начало.

В период становления революционной демократии Белинский все силы своего публицистического таланта отдавал борьбе против самодержавно-крепостнического режима и его защитников в литературе и теории. Эта борьба, начатая им еще в 30-е годы, теперь приобретает революционную зрелость и последовательность, не допускающую каких-либо уступок и компромиссов.

В 1847 г. Белинский перешел в «Современник», приобретенный Некрасовым и Панаевым. Здесь ему были предоставлены наиболее благоприятные условия для работы. Но он был уже тяжело болен. Весной 1847 г. друзья направили Белинского лечиться за границу. В Зальцбрунне он написал свое письмо к Гоголю, которое стало известным всей России. Это было политическое и литературное завещание Белинского. В 1914 г. В. И. Ленин писал: «...знаменитое „Письмо к Гоголю", подводившее итог литературной деятельности Белинского, было одним из лучших произведений бесцензурной демократической печати, сохранивших громадное, живое значение и по сию пору».[9] Письмо к Гоголю замечательно тем, что Белинский излил в нем свою страстную ненависть к самодержавно-крепостническому строю и наметил программу-минимум революционной демократии 40-х годов. Он требовал отмены крепостного права и телесных наказаний, соблюдения хотя бы тех законов, которые существовали в тогдашней России.

---

[9] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 94.

2. РЕВОЛЮЦИЯ И СОЦИАЛИЗМ

Касаясь содержания общественно-политических взглядов Белинского, В. И. Ленин отмечал, что в них нашли отражение интересы и настроения крепостных крестьян, их возмущение помещичьим гнетом. Белинский, с его требованием гильотины для крепостников, представлял крестьянские массы, поднимавшиеся на борьбу с крепостничеством.[10]

Белинский, как и Герцен, осознавал, что основной вопрос для России заключался в крепостном праве и что уничтожение его, а вместе с ним всего сложившегося сословного и политического строя, составляет первостепенную задачу, необходимое условие любых прогрессивных преобразований. Еще в январе 1841 г. в письме к В. П. Боткину он высказал убеждение, что «вообще все общественные основания нашего времени требуют строжайшего пересмотра и коренной перестройки, что и будет рано или поздно. Пора освободиться личности человеческой, и без того несчастной, от гнусных оков неразумной действительности».[11] Во имя этой задачи Белинский решил «действовать» и призывал к активности своих единомышленников. «Как действовать?», — спрашивал он. И отвечал, реалистично оценивая возможности оппозиционных сил того времени: «Только два средства: кафедра и журнал — все остальное — вздор».[12]

Уход с позиций абстрактного просветительства и преодоление созерцательного «прекраснодушия» сказались в том, что, хотя Белинский еще идет от личности вообще и остается в рамках гуманитарной установки, он провозглашает своим богом идею революционного отрицания, а героями истории — «разрушителей старого» — Лютера, Вольтера, энциклопедистов и террористов.[13] «Во мне,— писал Белинский,— развилась какая-то дикая, бешеная, фантастическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на праве и доблести».[14] Он признается, что понял Французскую революцию и «кровавую любовь Марата к свободе» и сам начинает «любить человечество по-маратовски».[15] Он провозглашает своим девизом: «Социальность, социальность — или смерть!»,[16] разумея под социальностью совокупность всех отношений совершенствующегося общества на основе единства интересов отдельной личности и всех людей как целого. «И потому нет ничего выше и благороднее, как способствовать ее развитию и ходу. Но смешно и думать, — делает

---

[10] См.: Там же. Т. 19. С. 169.
[11] Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. XII. М., 1956. С. 13.
[12] Там же. Т. XI. М., 1956. С. 581.
[13] Там же. Т. XII. С. 70.
[14] Там же. С. 51.
[15] Там же. С. 52.
[16] Там же. С. 59.

Белинский вывод, который следует считать самым важным в его поисках, — что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови».[17]

Еще немного спустя, Белинский от этих общих, прокламированных им революционных убеждений обращается к более конкретной постановке социальных проблем. Суждения Белинского по основному — аграрному — вопросу показывают, что он глубоко и по-новому понимал все возможные варианты освобождения крестьян, которые обсуждались еще декабристами, и как бы предвосхищает позиции сторон в общественной ситуации конца 50-х годов, в том числе отношение Чернышевского к правительственному курсу и к проектам партии либералов. Белинский, правда, высказал свои мысли кратко, неразвернуто, но тем не менее ясно выразил линию формирующейся революционной демократии в еще нерасчлененной антикрепостнической оппозиции. Будучи принципиальным сторонником революционного способа действий, Белинский, однако, нисколько не отрывается от реальной почвы, ясно видя неразвитость народного сознания. Но он указывает на крепостных, как на грозную силу недалекого будущего, когда терпение крестьян иссякнет и дело дойдет до крайности. Иных перспектив все нарастающего антагонизма он не видит, потому что не верит в инициативу как правительства, так и помещиков, взаимосвязанность интересов которых особенно показательна в корыстной политике по крестьянскому вопросу.

Свои наблюдения и размышления о маневрах правительства он изложил в письме к Анненкову, поводом для которого послужила встреча Николая I с представителями смоленского дворянства в мае 1847 г. Рассказывая о ней, Белинский выделяет те места, которые раскрывают лицемерие, страх и неуверенность властей.[18] С большим интересом Белинский следил

---

[17] Там же. С. 81.

[18] Белинский так передает речь царя: «„Земля принадлежит нам, дворянам, по праву, потому что мы приобрели ее нашею кровью, пролитою за государство; но я не понимаю, каким образом человек сделался вещью, и не могу себе объяснить этого иначе, как хитростью и обманом, с одной стороны, и невежеством — с другой. Этому должно положить конец. Лучше нам отдать добровольно, нежели допустить, чтобы у нас отняли. Крепостное право причиною, что у нас нет торговли, промышленности".— Затем он сказал им, чтобы они ехали в свою губернию и, держа это в секрете...» Получив сведения о распространении «гибельных либеральных мыслей», Николай, как сообщает Белинский, ответил, «что в случае бунта у него есть средства (войска и пр.)» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. XII. С. 438).

Известно, что своими заявлениями о намерениях уничтожить крепостное право Николай I создал себе к середине 40-х годов репутацию истинного его противника, которому, однако, препятствуют дворяне. Этому верили многие, если не все. Белинский в цитируемом письме также отделяет царя от реакционной дворянской верхушки в правительстве и в губерниях. Он даже пишет о «твердой воле» Николая I решить крестьянский вопрос.

также за проектами министра государственных имуществ Киселева и министра внутренних дел Перовского.

По справедливому мнению Белинского, существовало и обсуждалось только два способа мирного решения крестьянского вопроса, но оба они были неприемлемы для правительства и дворян, хотя предполагали самые минимальные потери и уступки, на которые могли пойти помещики. С одной стороны, правительство «решительно не желает дать свободу крестьянам без земли», так как, имея перед собой опыт революций на Западе, боится пролетариата, т. е. политических последствий безземельного освобождения. С другой — освобождение крестьян с землей, даже за выкуп, отвергается потому, что не хотят, «чтобы дворянство осталось без земли, хотя бы и при деньгах». Таково экономическое затруднение, исходящее, по словам Белинского, от «друзей своих интересов и врагов общего блага». Как позже Чернышевский во время подготовки крестьянской реформы, Белинский предвидит, что «дело может опять заглохнуть», что все кончится «проволочками», «серединными» решениями, «разными препятствиями, истинными и вымышленными».[19] Поэтому он приходит к возможности третьего, немирного пути в том случае, если правительство не сделает выбора. Тогда вопрос «решится сам собою, другим образом, в 1000 раз более неприятным для русского дворянства. Крестьяне сильно возбуждены, спят и видят освобождение».[20]

Обнаруживая очень верное знание психологии крепостных и вместе с тем прочные тогда еще царистские иллюзии («царь хочет, а господа не хотят»), Белинский замечает, однако, что «обманутое ожидание ведет к решениям отчаянным». Тот же мотив присутствует и в его комментарии плана Перовского, который в основе первым высказал принципы, реализованные затем крепостниками в реформе 1861 г. Как пишет Белинский, Перовский вместо освобождения искал «мудрых распоряжений», которые «юридически определили бы патриархальные по существу отношения господ к крестьянам и обуздали бы про-

---

[19] Вот что об обстановке вокруг крестьянского вопроса в середине 40-х годов сообщает Анненков: «Из этих мешающих соображений наиболее веское было следующее: ни одно самое умеренное и сдержанное слово, ни одно хладнокровное и бесстрастное исследование, которое захотели бы говорить о поводах к изменению крепостничества,— этой коренной основы русской жизни, не могли бы обойтись без характеристики темных сторон, ею порожденных и оправдывающих посягновения на ее существование и заведенные ею порядки. Избежать горькой необходимости — осуждать прошлые времена и вместе сохранить в целостности идею реформы, их отрицающую, — вот что составляло трудную дилемму, на разрешение которой уходила бесплодно вся энергия нововводителей и которая постоянно держала их на почве осторожных внушений и намеков, не обязывающих к немедленному принятию решения» (Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1960. С. 353).

[20] Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. XI. С. 438—439.

извол первых, не ослабив повиновения вторых: мысль, достойная человека благонамеренного, но ограниченного!».[21] «Оно и понятно, — резюмирует Белинский, — когда масса спит, делайте, что хотите, но когда она проснется — не дремлите сами, а то быть худу...»[22]

Письмо Белинского к Анненкову является одним из важнейших документов революционной демократии 40-х годов. Оно содержит социально-экономическое и политическое ядро тех программных требований, которые были выдвинуты в письме к Гоголю.

Одновременно с изменением отношения к российской действительности, к Гегелю и движением в направлении революционно-демократических установок Белинский пересматривает свой взгляд на социализм, о котором прежде он судил предубежденно, как и все в кружке Станкевича. Гегельянство порождало германофильские настроения, приводившие к альтернативным сопоставлениям немецкого и французского. Все французское — история, в том числе революция конца XVIII в., Наполеон, революция 1830 г., французская культура, включая литературу и философию, социализм в особенности — считалось проявлением духа, деградировавшего в вещественное, преходящее и призрачное. Следы галлофобства проявлялись у Белинского вплоть до 1841 г. и изживались в зависимости от вызревания революционных убеждений. Сначала он нашел во французской жизни «идею общества»,[23] социальную активность, какой нет у других народов и у немцев, конечно. Если «французы не понимают абсолютного ни в искусстве, ни в религии, ни в знании, то они отличаются свободолюбием, независимостью». Если, с одной стороны, Белинский все еще убежден, что «Германия — нация абсолютная», то, с другой стороны, ее «государство позорное и <...>».[24] Но самое большое открытие для себя Белинский сделал в июне 1841 г.: «Каковы же французы, которые без немецкой философии поняли то, чего немецкая философия еще и теперь не понимает!».[25] И Белинский ставит перед собой задачу «познакомиться с сен-симонистами». С этого момента и начинается то сочетание философских и социально-политических (революционных) идей, которое отметил в творчестве Белинского Герцен.[26]

В письме Боткину от 8 сентября 1841 г. Белинский сообща-

---

[21] Там же. Т. XII. С. 438—439.
[22] Там же.
[23] Там же. С. 494.
[24] Там же. С. 577 (в скобках — непечатное слово. — *А. Г.*).
[25] Там же. Т. XII. С. 52—53.
[26] О столкновении «французского» и «гегельянского» начал в русской мысли на рубеже 30—40-х годов и о последующем «союзе» утопического социализма с философией Гегеля см.: Володина А. И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX в. М., 1973.

ет об идеях отрицания, социальности и социализма, овладевших им, называет французов «великой нацией», народом, который один в Европе выступил в защиту терзаемой Польши. Здесь же Белинский высказывает восторженное отношение к «кощунству Вольтера», к поэзии Беранже («великий мировой поэт — французский Шиллер») и к сочинениям энциклопедистов, т. е. к литературе, на которой воспитывались революционеры предшествующего поколения. Естественным образом он перешел к изучению современной литературы революционной Франции. По сообщению Анненкова, он читал А. Тьера, Э. Кабе, Л. Блана, П. Ж. Прудона, Ж. Санд. У них он искал «первые семена социализма» от 1789 г., «чтобы распознать современную его физиономию и понять основательно некоторые его ходы в нашу эпоху».[27]

«Итак, — писал Белинский Боткину в сентябре 1841 г., — я теперь в новой крайности, — это идея *социализма,* которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфою и омегой веры и знания. Все из нее, для нее и к ней. Она вопрос и решение вопроса. Она (для меня) поглотила и историю, и религию, и философию. И потому ею я объясняю теперь жизнь мою, твою и всех, с кем встречался на пути к жизни».[28] Последняя фраза особенно примечательна. Она заключает глубокий философский смысл. На место идеальной действительности, до которой он некогда хотел «возвести всю нашу жизнь», Белинский ставит теперь действительность, перевернутую в ее нормальное положение. «Действительность возникает на почве, а почва всякой действительности — общество».

---

[27] Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 210—211. — Социализм стал точкой размежевания западничества 40-х годов, вызвав конфронтацию среди единомышленников и друзей, вышедших из кружка Станкевича. Анненков писал о Грановском: «Признавая европейский социализм явлением, которое уже не может быть оставлено без внимания ни историком, ни вообще мыслящим человеком, он смотрел на него как на болезнь века, тем более опасную, что она не ждет и не ищет помощи ниоткуда. „Социализм, — говорил он, — чрезвычайно вреден тем, что приучает отыскивать разрешение задач общественной жизни не на политической арене, которую презирает, а в стороне от нее, чем и себя и ее подрывает"». Иначе, чем либерал Грановский, относились к социализму Герцен и Белинский. «Воинственные манифесты социализма, возвещавшие истребительный поход его на европейскую цивилизацию, не приводили их в ужас». Хотя «многие из нивелирующих декретов казались и им юношескими воспоминаниями, но они смотрели гораздо бодрее, хладнокровнее и спокойнее, чем Грановский, на участь современной образованности, если бы она и должна была потерпеть некоторый ущерб». «Герцен был заодно с Белинским, и они оба смотрели прямо и открыто в лицо всем симптомам разложения, грозившим, по их мнению, Европе со стороны социализма, не признавая и не ужасаясь развалин, которые он должен произвести. Они думали, что из пепла старой цивилизации Европы возникает феникс — новый порядок вещей как венец и последнее слово ее тысячелетнего развития» (Там же. С. 273—274).

[28] Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. XII. С. 66.

Социализм представлялся Белинскому обществом, «основанным на праве и доблести», не знающим частной собственности и эксплуатации. Отношения угнетения и подчинения должны уступить место фактическому равенству людей. «Люди должны быть братья и не должны оскорблять друг друга ни даже тенью какого-нибудь внешнего формального превосходства». «И настанет время,— я горячо верю этому,— настанет время, когда никого не будут жечь, никому не будут рубить головы, когда преступник, как милости, будет молить себе казни, и не будет ему казни... когда не будет бессмысленных форм и обрядов, не будет договоров и условий на чувство, не будет долга и обязанностей, и воля будет уступать не воле, а одной любви».[29]

Как видно, понятие социализма взято Белинским по высшим этическим показателям будущего общества. Оно представляет некий общий незаполненный абрис, следствия со скрытыми, неразвернутыми причинами. Социализм — цель и идеал, выведенные средствами философско-социологической методологии; он не достиг еще степени социальной теории, опертой на экономические и политические основания, за исключением лишь самых общих фундаментальных положений, касающихся собственности и свободы человеческой личности. Такова всякая теория в начале своего становления. Белинский, найдя в социализме цель человеческих стремлений, не ставит еще вопроса о том, что социализм, кроме того, есть и процесс длительной борьбы за коренную перестройку общества и за воспитание человека. Нет еще и ясного представления о путях, средствах, силах, какими общество придет к социализму.

Абстрактное понимание Белинским социализма легко объяснимо его верностью жизни. В отношении будущего он не строил предположений, для которых сами общественные отношения не давали сколько-нибудь надежных оснований. Белинский действовал в пору теоретического оформления революционной демократии, и это определяло главную отличительную черту его мировоззрения. В следующий период, когда революционная демократия станет перед лицом практически-политических задач, ее политическая программа и социалистическое учение приобретут конкретный, заполненный современным содержанием вид. Белинский по этим позициям уступал революционерам, шедшим после него, однако, с другой стороны, его общий взгляд на социальные проблемы, существенно отличался от установок Герцена и большинства шестидесятников. Так, Белинский был совершенно чужд какой-либо идеализации сельской общины, или, точнее, нисколько на нее не рассчитывал в планах социалистического преобразования России. Такое отношение Белинского к общине объясняется двумя обстоятель-

[29] Там же. С. 52, 70.

ствами: идеологическим и социологическим. В 40-х годах общину, привлекшую внимание Радищева и декабристов, монопольно «присвоили» славянофилы, считавшие себя ее первооткрывателями. Община сделалась неотъемлемым компонентом их историософии. Белинский был бескомпромиссным противником славянофильства. Предавая позору российскую отсталость, он, как и Грановский, опирался на закон восходящего развития общества, который не оставлял сомнений в том, что капитализм, сколько бы он ни был несовершенным, представляет следующую, и значит, более высокую ступень развития сравнительно с самодержавно-крепостническим строем. В последний год жизни в письме к Анненкову он заявил: «Внутренний процесс гражданского развития в России начнется не прежде, как с той минуты, когда русское дворянство обратится в буржуази».[30] Капитализм был выходом, лучше которого ничего в обозримом будущем еще не намечалось. Его антагонистические противоречия раскрылись в революциях 1848 г., до которых Белинский не дожил. Поэтому вопрос о некапиталистическом пути, поиск которого начал Пестель, продолжил Герцен, свидетель и участник парижских событий, перед Белинским не возникал.

Таким образом, в русском освободительном движении Белинский начал ту линию теоретического социализма, к которой принадлежали его младшие современники Петрашевский и Спешнев, шестидесятники Писарев и, возможно, Добролюбов и которая завершается марксистом Плехановым. Ее можно условно называть западнической, поскольку она строилась на универсальных принципах социализма по преимуществу и в меньшей степени учитывала своеобразие отечественного исторического процесса, чем другая линия Герцена, Чернышевского, народников, называемая «русским», общинным социализмом. Тогда во время Белинского их различие еще только обозначалось. Позднее преобладающим стал общинный социализм.

Великая заслуга Белинского перед историей социалистической мысли состояла в том, что он первым соединил социализм с классовой борьбой трудящихся масс, отбросив веру в мирное достижение бесклассового общества. Социализм был для него «обоюдоострым мечом Робеспьеров и Сен-Жюстов». Белинский понял социализм не как рецепт, который возможно осуществить в любое время, а как закономерный итог общественного развития. Однако социализм Белинского оставался утопическим, потому что не был подкреплен научным пониманием законов общественного развития и классовой структуры общества. Революционной силой истории он считал нерасчлененный народ, трудящихся вообще.

---

[30] Там же. С. 468.

3. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА МИР, ЧЕЛОВЕКА И ПОЗНАНИЕ

Если под философией подразумевать «нечто бесконечно удаленное от человеческих радостей и страстей, восторгов и страданий, то Белинского, конечно, нельзя причислять к сонму философов...». Такими словами М. М. Филиппов отвечал тем, кто отрицал выдающуюся роль Белинского в развитии русской философской мысли. А между тем, продолжал он, «немного найдется русских писателей, у которых можно было бы найти столько философских мнений, сколько разбросано в различных произведениях Белинского, а если эти разрозненные мысли не слились в стройную целостную систему, то, конечно, не по причине отсутствия творческого организующего таланта. Вся деятельность Белинского вынуждала дробить свои силы».[31] К этому нужно добавить, что философские воззрения Белинского непрерывно менялись, по-видимому, так и не достигли полной зрелости.

Известно, что противники упрекали Белинского в том, что человек, часто меняющий убеждения, совсем не имеет их. Белинский отвечал им: «Подвинуться вперед в сознании, от низшей ступени перейти к высшей, не значит изменять своим убеждениям. Убеждение должно быть дорого потому только, что оно *истинно,* а совсем не потому, что оно *наше*».[32] Как только человек уразумеет, что его убеждение не истинно, он должен от него отказаться, иначе это будет означать, что он истину приносит в жертву своему ничтожному самолюбию. По мнению Белинского, в человеке страстное убеждение должно быть соединено со страстною деятельностью, потому что только тогда человек может быть полезен обществу. Здесь Белинский как бы сам объясняет, что сущность его философской эволюции состояла в поисках такой теории, которая помогала бы решению задач революционного преобразования. Философская эволюция Белинского следовала за изменением его политических позиций.

Начальный, идеалистический период развития Белинского после краткого увлечения философией Фихте прошел под влиянием Шеллинга и Гегеля. Назначение философии он видел в познании единой, вечной идеи, лежащей в основе мира и являющейся истинным бытием. Эти взгляды он ярко изложил в первой же своей крупной статье «Литературные мечтания». Весь мир есть не что иное, как дыхание идеи духа, который проявляется во множестве конечных форм. Он писал: «Дух есть божественная мысль, источник жизни; материя есть та форма, без которой мысль не могла бы проявиться. Очевидно, что оба эти элемента нуждаются друг в друге: без мысли всякая форма

---

[31] Филиппов М. М. Мысли о русской литературе. М., 1965. С. 8.
[32] Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. VI. М., 1955. С. 276.

мертва, без формы мысль только могущее быть, но не сущее. В явлении они составляют единое целое и нераздельное, проникая друг в друга и исчезая друг в друге. Процесс их слияния воедино (конкреции) есть таинство, в котором жизнь как бы скрылась от самой себя, не желая и самое себя сделать свидетельницей своего величайшего акта, своего торжественного священнодействия».[33] Природа, таким образом, является средством для духа стать действительностью, формой его существования в конечном. В человеке дух наиболее адекватно обрел самого себя, свое непосредственное выражение. Поэтому человек представляет собой воплощенный разум мира. Абсолютная идея принималась Белинским как вечно живая и бесконечно меняющая формы своего проявления: в природе она реализуется через борьбу полярных определений, в нравственной жизни — добра и зла, в любви и эгоизме. Иными словами, вместе с идеализмом Белинский у Шеллинга и Гегеля воспринял и диалектику, которая стала существеннейшей чертой его мировоззрения сначала в идеалистическом, а затем в материалистическом облачении.

Распад правогегельянской системы философских воззрений Белинского и сравнительно быстрый переход к материализму начались с уяснения консервативности политических позиций, вытекающих из гегелевской философии, истолкованной по букве. Гегелевская идеализация прусской монархии, правительство которой стало членом «тройственного союза палачей свободы и разума» («Вот тебе и Гегель!»), и собственная досада за оправдание «расейской действительности» («важные причины злиться на Гегеля») — два факта, которые направляют работу мысли Белинского сначала на критику «абсолютности ее результатов» в конкретном бытии, а затем на анализ коренных начал философии абсолютного идеализма. Примечательно, что упрек Гегелю за то, что «он из явлений сделал тени», Белинский поначалу высказывает от имени личности, подвергнутой полному уничижению. «Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего», которое, «поощеголяв в нем (в субъекте), бросает его как старые штаны», а между тем «судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира...».[34] Личностный акцент был реакций Белинского на судьбу собственного мышления, вдруг подавленного громадой конструкций объективного идеализма, безнравственных в отношении к живому существованию, к человеку. К тому же нужно помнить, что личность всегда была для Белинского критерием социального бытия: справедливость общества он определял по защищенности или бесправию отдельного человека. Отсюда все толки Гегеля о нравственности он объяв-

---

[33] Там же. Т. IV. М., 1954. С. 599.
[34] Там же. Т. XII. С. 22.

ляет «вздором сущим», ибо «в объективном царстве мысли», где абстрактная идея является в отношении субъекта Молохом, где нет реального человека, нет и нравственности, потому что нравственное конкретно, а его общие нормы вторичны и подвижны, как жизнь.

Раскрытие теоретических основ гегельянства и его исторического места в общечеловеческом философском развитии ставит Белинского в ряд с ведущими мыслителями первой половины XIX в., а в русской философии он вместе с Герценым является родоначальником научной интерпретации Гегеля и прорицателем путей послегегелевской философии. «Гегель, — писал Белинский,— сделал из философии науку, и величайшая заслуга этого величайшего мыслителя нового мира состоит в его методе спекулятивного мышления, до того верном и крепком, что только на его основании и можно опровергнуть те из результатов его философии, которые теперь недостаточны и неверны. Гегель тогда только ошибался в приложениях, когда изменял собственному методу. В лице Гегеля философия достигла высшего своего развития, но вместе с ним же она и кончилась, как знание таинственное и чуждое жизни; возмужавшая и окрепшая, отныне философия возвращается в жизнь, от докучного шума которой некогда принуждена была удалиться, чтобы наедине и в тиши познать самое себя».[35] Эти чеканные формулировки, относящиеся еще к 1842 г., выражали убеждения, что философское движение достигло черты, за которой просматривается «общность умственной революции». В ожидании ее Белинский пытался создать образ новой философии, свободной «от призраков трансцендентального идеализма и thlq. (theologie. — *А. Г.*)». Она должна отбросить метафизику, сверхнатуральное мышление, но остаться логикой, не забывая ни на минуту, «что предмет ее исследований — цветок, корень которого в земле, т. е. духовное к<оторо>е есть не что иное, как деятельность физического». Она покажет «границы ума», в которых она плодотворна и выход за которые превращают философию в мистическую фантазию.[36] Образ будущей философии сделался для Белинского эталоном отношения ко всем современным явлениям философской жизни 40-х годов. Когда Белинский узнал о «новом мистическом учении» Шеллинга, он назвал его «изящной церковью» для аристократии человечества. Это опять была «система», возвращающая философию вспять. Системы он воспринимал теперь как реликты, а в авторах видел людей, которые должны «трепетать за нормальное состояние своего рассудка».[37] Симптомом философских исканий, «одним из тревожных явлений», по его мнению, была

---

[35] Там же. Т. VII. М., 1955. С. 49—50.
[36] Там же. Т. XII. С. 331.
[37] Там же. С. 332.

теория Конта. В ней Белинский нашел «реакцию теологическому вмешательству в науку», но признать за ступень восхождения философской мысли отказался, потому что Конт от Гегеля преемствовал худшее, снова систему, а в остальном он — «крайность, вызванная крайностью».

Осознание истинной сущности философии Гегеля не означает, что Белинский сразу приблизился к материализму. Промежуточным звеном в этом интервале были воззрения, близкие к левому гегельянству примерно в пределах 1842—1844 гг.[38] Белинский следил за философской жизнью Германии, по-прежнему считая ее «отечеством философии нового времени», и знал о разделении гегелевской школы на правую, которая теперь для него не представляла интереса, так как «остановилась на последнем слове гегелизма», и левую, полагающую свой прогресс «в живом примирении философии с жизнью, теории с практикой».[39] Такой вывод сделал Белинский в результате знакомства с работами К. Маркса, А. Руге, Л. Фейербаха. Влияние последнего было наиболее значительным сначала в левогегельянском, а затем материалистическом направлении. Фейербах содействовал оформлению материалистических убеждений Белинского. Перечисляя события духовной жизни в окружении Белинского, где обсуждались европейские новости, Анненков писал: «Одним из таких горючих материалов должно считать, между прочим, хорошо известную книгу Фейербаха, которая находилась тогда во всех руках. Можно сказать, что нигде книга Фейербаха не произвела такого потрясающего впечатления, как в нашем западном круге, нигде так быстро не упразднялa остатки всех прежних предшествовавших ей созерцаний. Г<ерцен>, разумеется, явился горячим истолкователем его положений и заключений, связывая, между прочим, открытый ею переворот в области метафизических идей с политическим переворотом, который возвещали социалисты, в чем Г<ерцен> опять сходился с Белинским».[40]

Утверждение Белинского на почве материализма ознаменовалось обращением к действительности, не к прежней идеализированной, а к той, которая составляет реальную основу существования человека, т. е. природу и общество. Эту объективную материальную действительность Белинский и принимает за первичное. «Действительность — вот лозунг и последнее слово со-

---

[38] М. М. Филиппов высказал мысль о своеобразной последовательности философского развития Белинского: «...в индивидуальной жизни Белинского повторился в малых размерах тот раскол, который в более крупном масштабе произошел в Германии при распадении гегелевской школы на две фракции — консервативную правую и революционную левую» (Филиппов М. М. Мысли о русской литературе. С. 13).

[39] Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1955. С. 502. — «Примирение» здесь означает связь, единство с жизнью, «живое примирение».

[40] Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 274.

временного мира!»,— восклицает он. Действительность в фактах, в знании, в заключениях ума есть первое и последнее слово нашего века. Если раньше мыслитель рассматривал человека как единство духовного и материального, как реализацию духовного в вещественном, то теперь он подходит к человеку как естественному порождению вещественной природы, в котором природа достигает духовности в форме человеческого сознания. У Белинского часто встречаются суждения о том, что человек — «член общества», «сын времени и воспитанник истории», что «образ чувствования и мышления его» видоизменяется «сообразно с общественностью и национальностью, к которым он принадлежит»,[41] но первым, абсолютным, что определяет сознание человека, он считал вещественную природу человека. Сознание — продукт телесных органов, чувств и мозга, отражающих мир.

Весь домарксовский материализм подчеркивал природу, телесность человека, видя в ней основание и выводя из нее содержание сознания, т. е. принимая субстрат и физиологический механизм за источник идей, а социальность тем самым принималась в лучшем случае как фактор, определяющий лишь форму мышления, его соотнесенность с конкретным историческим моментом. Самым полным выражением такого взгляда явился антропологический материализм, получивший классический вид у Фейербаха. Сознание толковалось как самосознание природы через человеческое мышление, а общество — как сфера жизнедеятельности человека на почве природы, где он развивает исторические формы сознания. Белинский к середине 40-х годов уже не уступал Фейербаху в уровне понимания человека, а в некоторых пунктах превосходил, потому что стал на путь социально-материалистического объяснения сознания, хотя так и не достиг цельного материалистического взгляда на общество.

У человека, писал Белинский, «самые отвлеченные умственные представления все-таки суть не иное что, как результат деятельности мозговых органов, которым присущи известные способности и качества».[42] Тогда же, но в другом месте он раскрывает основы физиологических процессов высшей нервной деятельности, беря за центральный орган мозг, «где происходят умственные отправления, откуда по всему организму распространяются через позвоночный хребет нити нерв, которые суть органы ощущений и чувств и которые исполнены каких-то до того тонких жидкостей, что они ускользают от материального наблюдения и не даются умозрению».[43]

Общественное значение этих идей Белинского было велико. Они проводились не в научном трактате для узкого круга спе-

---

[41] Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. VII. С. 145.
[42] Там же. Т. X. М., 1956. С. 144.
[43] Там же. С. 26.

циалистов, а в литературно-критических статьях самого популярного журнала эпохи. Он действительно беспощадно разрушал старые идеалистические, полурелигиозные понятия, да еще в такой области, как духовная жизнь человека. Белинский это понимал, намеренно, даже с некоторым вызовом именуя сердце (излюбленный предмет поэтов) «куском мяса», мозг — «массою» и утверждая, что «ум — это человек в теле, или, лучше сказать, человек через тело, словом, *личность*». «Психология, — доказывал он, — не опирающаяся на физиологию, так же несостоятельна, как физиология, не знающая анатомии». Белинский даже допускал возможность «проследить *физический* процесс *нравственного* развития».[44] Выведение нравственного из физического ставит Белинского в рамки антропологического материализма, который преувеличивает природное начало духа. И, более того, весь общественный прогресс он пытался также экстраполировать из натуры человека. Здесь схема рассуждений такова: так как именно биологические (физиологические) функции человеческого тела определяют умственную деятельность, знание, нравственность, движение к истине и уклонение от нее, а сущность и источник общественного развития как раз и состоят в преодолении ложного, в борьбе истины с заблуждением, добра со злом, в столкновении интересов людей, то, следовательно, все сводится к одному корню, к природе. Но натуралистическое объяснение общества, как видно, не устраняет идеализма, потому что под идейные побудительные мотивы людей оно подводит причины, их не объясняющие.

Антропологический взгляд на человека и сознание сохранялся у Белинского до конца дней, хотя он уже подходил к необходимости некоторых уточнений. В письме к Боткину 17 февраля 1847 г. Белинский делает важное заявление: «Духовную природу человека не должно *отделять* от его физической природы, как что-то особенное и независимое от нее, но должно *отличать* от нее, как область анатомии отличают от области физиологии». Иными словами, он уже видит в духовном свои специфические законы жизнедеятельности, несводимые к законам другого, тем более низшего порядка. «Законы ума должны наблюдаться в действиях ума».[45] Это — законы логики, координирующиеся с законами физиологии, но не подчиненные последним.

Более всего Белинского в философии занимали гносеологические вопросы. Он был по призванию и роду занятий литературным критиком и теоретиком искусства, которое он справедливо считал одной из форм человеческого сознания и познания. Из его определений следует, что наука и искусство составляют одно знание о бытии, но различаются по способу отражения.

---

[44] Там же. С. 26—27.
[45] Там же. Т. XII. С. 311.

Естественно поэтому, что проблема объяснения природы познания через искусство ставила перед Белинским задачу раскрытия законов познания вообще. Каков же путь познания бытия и какими познавательными средствами располагает человек?

«Давно уже философы согласились, — писал Белинский, — что „ничего не может быть в уме, чего прежде не было в чувствах". Гегель, признавая справедливость этого положения, прибавил „кроме самого ума". Но эта прибавка едва ли не подозрительна, как порождение трансцендентального идеализма. Человек не прямо же, не чистым мышлением дошел до сознания, что у него есть ум, а заметил это прежде всего из собственных действий, в которых отразился его ум, но которые опять-таки только через чувства сознал своим умом».[46] Как видно, Белинский заявляет себя последователем теории материалистического сенсуализма и возражает против ее идеалистических искажений, в частности против реставрации Гегелем локковской рефлексии. Однако традиционный сенсуализм Белинский дополнил многими диалектическими положениями, поставившими его понимание гносеологических проблем на уровень современной философии.

Подобно Герцену, Белинский осознает, что плоский эмпиризм не открывает истинного смысла явлений: «Одно изучение фактов без философского взгляда на них ведет только к их знанию, но не к их разумению». С другой стороны, и «философские взгляды, не основывающиеся на изучении и значении фактов или насилующие факты для своего оправдания» ведут только к «фантазиям и болтовне», которые «бесполезнее знакомства с фактами».[47] Как и Герцен, Белинский убежден, что полное знание достигается в соединении эмпирического и рационального и выводит их единство из целостности познающего субъекта. Человек — существо деятельное и мыслящее, в отношении к нему всякий предмет существует как объект воздействия и объект познания, т. е. «практически» и «теоретически». «Поэтому человек только тогда владеет предметом, когда охватывает его с обеих сторон». Но, сопоставляя значение практического и теоретического в жизни человека, он предпочтение отдает все же первому: оно «еще значит что-нибудь», тогда как «одно теоретическое ровно ничего не значит».[48] Очевидная непоследовательность такой альтернативной постановки объясняется, по-видимому, тем, что, несмотря на понимание односторонности каждой из гносеологических концепций — эмпирической и рациональной, взятых в отдельности, критика от-

---

[46] Там же. Т. X. С. 145.

[47] Вот еще важное суждение Белинского: «В науке должно искать идеи. Нет идей, нет науки. Знание фактов *только потому* и драгоценно, что в фактах скрываются идеи, факты без идей — сор для головы и памяти» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 276).

[48] Там же. Т. VII. С. 391—392.

влеченных начал знания для самого Белинского и для мышления его времени, пережившего длительное влияние абсолютного идеализма, была более актуальной задачей, нежели критика эмпиризма. «Отвлеченные теории, априорные построения», по мнению Белинского, теряют свой кредит. Они уступают место «направлению практическому, основанному на фактах».[49]

Белинский весьма часто оперирует категориями практического и теоретического, но употребляет их в различных аспектах. В одних случаях, как, например, в только что приведенном суждении, под практическим разумеется фактически обоснованное знание, выведенное индуктивно. Напротив, под теоретическим — спекулятивное, дедуктивное, априорное. Они противопоставляются. В других случаях практическим он называет обыденное сознание, которое «еще значит что-нибудь», и наконец, практическим он считает и теоретическое знание, но только то, которое имеет утилитарное приложение в человеческой деятельности. В этом последнем толковании следует искать главный критерий, выдвигаемый Белинским при оценке теорий. Неоднозначность соотношений практического и теоретического проистекает из того, что Белинский еще отождествляет практическое с эмпирическим, а теоретическое с рациональным, и, кроме того, у него нет научного понимания взаимодействия субъекта и объекта.

Пожалуй, самые глубокие диалектические подходы раскрываются в суждениях Белинского об истине, которые можно считать целой теорией. Но как и все, что касается философии, они изложены вразброс, высказаны по различным поводам и требуют реконструкции, сообразной с духом воззрений мыслителя. Раздел гносеологии, охватывающий вопросы истины, потому занимает большое место, что Белинский, во-первых, переосмысляя философию Гегеля, сам должен был разобраться, в каком отношении она принадлежит «учениям, уже совершившим свой круг» и что в ней должно быть удержано и сохранено. Во-вторых, утверждение новых политических и философских принципов требовало не просто разрушения старых догм, но выдвигало задачу методологического обоснования критики архаических доктрин. По ним Белинский и наносил главный удар. Он настойчиво доказывал, что истина не бывает родившейся «совсем готовой», законченной суммой знаний и что она не может претендовать на чин вечно истинного знания о непрерывно развивающемся мире. Сама «истина развивается исторически» и может являться сначала зерном, окутанным шелухой, которую следует отвеять. Истину добывают люди, несущие на себе печать времени. И всякий человек, как бы он ни был велик, есть «существо ограниченное», «глубоко проницающее в одном» и менее способное понимать другое. «Да, ограничен разум че-

[49] Там же. Т. X. С. 315.

ловека, но зато безграничен разум человеческий, т. е. разум человечества. И между тем все постигнутое человечеством — этою идеальною личностью, постигнуто ею через личности реальные».[50] Общечеловеческое познание протекает таким образом, что все «ложное и ограниченное» исчезает почти без следа, но непрерывно при этом аккумулируется «истинное и разумное». Ограниченное, относительное в знании существует рядом, граничит с абсолютным так, что граница между ними оказывается линией борьбы мнений, в которой в конечном счете вырабатывается и побеждает знание, соответствующее действительности.

Белинский первым в русской мысли поставил вопрос о зависимости ученых, в частности историков, от их общественного положения и социальной ориентации, что объясняет, по его мнению, почему «до сих еще пор нет двух исторических сочинений, сколько-нибудь замечательных, которые были бы вполне согласны между собой в изложении одних и тех же событий».[51] Фанатический католик и протестантский писатель одинаково ослеплены «усердием к своей партии» и одинаково одушевлены ненавистью к противникам, что по преимуществу порождает «ложную сторону» их сочинений. Но в этом ложном есть зерно правды, что-то верное в изображении и защищаемого и отвергаемого. Именно из него возникают «незыблемые основания», идеи, «получившие значение аксиом». В идеале ученый должен быть «рыцарем истины», помнящим, что цель науки одна — находить «объективную истину предмета», что вне «объективной истины нет науки». В практике познания этого нет, потому что к науке всегда примешиваются «посторонние интересы». Но тем не менее благодаря борьбе мнений, двигаясь спирально, наука выполняет свою роль.

Теория объективной, относительной, абсолютной и конкретной истин Белинского была большим достижением русской мысли.

4. ДИАЛЕКТИКА ИСТОРИИ

Социологические взгляды Белинского опирались на идеалистическое понимание причин общественного развития. В его трудах многократно проводится мысль, что совершенствование общества в целом и его частные изменения происходят благодаря все возрастающим достижениям человеческого ума, благодаря выработке новых знаний, которые ложатся в основание человеческого духа или общего сознания людей. Новые идеи, более соответствующие потребностям людей, вступают в противоречие со старыми представлениями и преодолевают их, «раз-

[50] Там же. Т. VIII. С. 274.
[51] Там же. С. 275.

рушение старого всегда совершается через появление новых идей».[52] Из столкновения идей Белинский выводил и классовую борьбу, не умея раскрыть ее действительных причин. Видя в сознании главные движущие силы исторического процесса, он, например, писал: «Изменение понятий и нравов, следовательно, развитие общественной жизни...»[53] Подобно Герцену, Белинский пытался объяснить изменение сознания людей их биологической природой, но это не исключало идеализма, а вело лишь к социологическому антропологизму и механицизму. В рецензии на учебник новой истории С. Смарагдова он признавал, что общество — организм многосложный, в нем нравственная жизнь «тесно слита» с практической и «интересы *духовные* — с выгодами материальными». Но определяющей стороной, как здесь же разъясняет, является духовная, ибо «через распространение и обобщение идей общества двигаются вперед».[54] Историк должен учитывать связь этих сторон общественного организма; он «должен показать, что исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность и что материальная нужда есть великий рычаг нравственной деятельности. Если бы человек не нуждался в пище, в одежде, в жилище, в удобствах жизни — он навсегда остался бы в животном состоянии».[55] В этой истине «дельный ум» увидит только «доказательство того, что дух не гнушается никакими путями и побеждает материю ее же собственным содействием, ее же собственными средствами».[56] Итак, материальные условия жизни общества рассматриваются Белинским как производные и служащие лишь средством распространения идей, так как «идеи не летают по воздуху».

Принимая сознание и борьбу идей за источник исторического развития, Белинский, естественно, должен был придавать первостепенное значение просвещению, т. е. распространению в массе народа правильных научных понятий, которые, утвердившись в головах людей, станут стимулом движения вперед. Наряду с наукой главными средствами выработки новых идей Белинский считал искусство, литературу и журналистику. «Высочайший и священнейший интерес общества есть его собственное благосостояние, равно простертое на каждого из его членов. Путь к этому благосостоянию — сознание, а сознанию искусство может способствовать не меньше науки».[57] Белинский понимал огромное влияние на умы, которое было достигнуто русской демократической литературой и публицистикой 40-х годов, но делал отсюда явно преувеличенное заключение о лите-

---

[52] Там же. С. 284.
[53] Там же. Т. X. С. 280.
[54] Там же. Т. VIII. С. 286.
[55] Там же. С. 286—287.
[56] Там же. С. 287.
[57] Там же. Т. X. С. 311.

ратуре как социологическом факторе, подменяя им глубинные материальные причины изменений, совершившихся в русской жизни. «...Наше образование, — писал он, — есть непосредственное действие нашей литературы на понятия и нравы общества. Литература наша создала нравы нашего общества, воспитала уже несколько поколений, резко отличающихся одно от другого, положила начало внутреннему сближению сословий, образовала род общественного мнения и произвела нечто вроде особенного класса в обществе, который от обыкновенного *среднего сословия* отличается тем, что состоит не из купечества и мещанства только, но из людей всех сословий, сблизившихся между собою через образование, которое у нас исключительно сосредоточилось на любви к литературе».[58]

Однако, несмотря на идеализм Белинского, Плеханов с полным основанием называл его мыслителем, обладавшим чутьем гениального социолога. Плеханов имел в виду при этом диалектический подход к объяснению общественного процесса, связанную с ним идею исторической закономерности и некоторые другие принципиально новые социологические требования.

В статье «Кесари», посвященной разбору одноименного сочинения Ф. де Шампаньи, Белинский, возражая против объяснения истории Древнего Рима исключительно действиями императоров, ссылался на ряд более глубоких причин общественных явлений и заключал: «Великие исторические события не являются случайно или вдруг, сами из себя или (что все равно) из ничего, но всегда бывают необходимыми результатами предшествовавших событий... и потому начинать историю Римской империи прямо с Октавия так же нелепо, как начинать историю Наполеона прямо со дня его коронации, не сказав ни слова о революции, о жиронде, горе, терроре, директории и консульстве».[59] Стремясь исключить из истории субъективизм, Белинский, опиравшийся на идею исторической необходимости, подходил к пониманию общества как целостного организма, существующего и развивающегося в силу своих внутренних законов.

Отсюда перед исторической наукой Белинский ставил задачу отыскания в частных событиях и фактах общего, определяющего начала. Историк должен избегать двух возможных крайностей, одна из которых состоит в опасности увлечения эмпирическими подробностями, что может повести к потере диалектической связи между ними, а другая — в произвольном подчинении исторических явлений какой-либо предвзятой идее или схеме. Задача истории состоит в создании «картины развития», показывающей, как человечество из дикости перешло в современное состояние. А это предполагает установление

---

[58] Там же. С. 432.
[59] Там же. Т. VII. С. 52—53.

«живой связи» между древними и последующими событиями, «предполагает непрерывную нить, которая проходит через все события и связывает их между собою, давая им характер чего-то цельного и единого. Эта нить есть идея сознания, диалектически развивающегося в событиях, так что в них все последующее необходимо выходит из предыдущего, а все предыдущее служит источником последующему, точно так, как в логическом рассуждении одно умозаключение выходит из другого и рождает из себя третье».[60] Развитию человечества нет предела, оно никогда не скажет себе: «Стой, довольно, больше идти некуда!».

Но принцип исторической закономерности у Белинского не допускает и тени фатализма. Исторический фатализм он называл богохульством, связывая прогресс с мыслью и деятельностью людей, с их «всеобщим стремлением к новому идеалу». Иными словами, это означало, что необходимость проявляется через активное творчество членов общества как отдельной личности, так и народных масс. Эта одна из важных социологических проблем получила в сочинениях Белинского хотя и несколько абстрактное, но в сущности верное решение. Именно в народе он видел героя всех исторических событий и главную жизненную основу общества. Однако ни на Западе, ни тем более в России народ еще не проявил себя в качестве решающей политической силы, способной подчинить историю своим интересам. Несмотря на то, что он не раз жертвовал своей жизнью, все еще остается угнетенным и подавленным, а «вся власть, все влияние на государство сосредоточены в руках владельцев».[61] Однако Белинский был убежден, что со временем «народ-дитя» сделается «мужем, полным силы и разума» и тогда уже его невозможно будет обманывать. Народ «еще слаб, но он один хранит в себе огонь национальной жизни и свежий энтузиазм убеждения, погасший в слоях „образованного" общества. Но и теперь еще у него есть истинные друзья: это люди, которые слили с его судьбою свои обеты и надежды, и которые добровольно отреклись от всякого участия на рынке власти и денег».[62] У народа есть будущее, какого нет у торжествующих классов. Эти мысли Белинского отражали его демократические убеждения и веру в социализм — общество, соответствующее интересам трудящихся. Вместе с тем они обнаруживают и неумение мыслителя разобраться в поставленной проблеме. Роль народных масс рассматривалась им только в политическом плане, только с точки зрения политической зрелости и готовности к организованной борьбе. И в этом смысле он был прав, относя самостоятельные выступления и победу тру-

---

[60] Там же. Т. VIII. С. 282.
[61] Там же. С. 172.
[62] Там же. С. 173.

дящихся в будущее. Но народ как созидатель материальных благ, как главный элемент общественного производства постоянно и независимо от своего политического положения является решающей силой исторического развития. Эта наиболее существенная часть вопроса, доступная решению лишь с позиций материалистической социологии, осталась за пределами понимания Белинского. Обращаясь к выяснению роли выдающихся личностей, Белинский доказывал, что «назначение гения — проводить новую свежую струю в поток жизни человечества и народов».[63] Великий человек выступает как представитель своего века, выразитель его духа и стремлений. Он не выдумывает себе дела, а решает задачи, выдвинутые объективным ходом событий. Гений — это орудие общественного прогресса, его порождает необходимость для своего осуществления, когда переворот уже готов, но его нужно начать и возглавить. С этих позиций Белинский рассматривал деятельность Петра I, Ломоносова, Пушкина, Гоголя, Лютера и других реформаторов общественной жизни и мысли. Для уяснения роли личности в объективном историческом процессе Белинский обращался к категориям случайного и необходимого.

Диалектический подход Белинского к вопросам социологии позволил ему дать точную оценку буржуазии и ее исторического места. В 1847 г. в «Современнике» были опубликованы герценовские «Письма из Avenue Marigny», которые явились предметом острых споров между революционными демократами и либералами-западниками. В них принял участие и Белинский. «Письма» Герцена, в которых разоблачались буржуазная антинародная политика и культура, вызвали раздражение у Боткина, Грановского, Корша, Анненкова и у других, идеализировавших капиталистический строй. Белинский, познакомившийся с «Письмами» еще в Париже до их появления в печати, писал Боткину: «Я не говорю, что взгляд Г<ерце>на безошибочно верен, обнял все стороны предмета, я допускаю, что вопрос о bourgeoisie — еще вопрос.... Но я знаю, что владычество капиталистов покрыло современную Францию вечным позором...»[64] Он принял сторону Герцена, однако во «Взгляде на русскую литературу 1847 года» заметил, что Герцен «слишком тесно» понял буржуазию, как сословие, отнеся к нему только крупных промышленников и финансовых магнатов и исключив мелких собственников. А кроме того, если Герцен подчеркивал главным образом обреченность буржуазной цивилизации, то Белинский стоял за более исторический подход к прошлому и современному значению буржуазии. По его мнению, нельзя упускать из виду, что «буржуазия в борьбе и буржуазия торжествующая — не одна и та же, что начало ее дви-

---

[63] Там же. С. 186.
[64] Там же. Т. XII. С. 447.

жения было непосредственно, что тогда она не отделяла своих интересов от интересов народа».[65] Капиталисты создали промышленность — «источник великих благ для общества» и в то же время источник владычества капитала и тирании над трудом. Теперь буржуазия враждебна народу и потому «горе государству, — писал Белинский, — к<оторо>е в руках капиталистов, это люди без патриотизма, без всякой возвышенности в чувствах».[66]

Таким образом, Белинский, несмотря на идеалистическое понимание истории, внес ряд смелых и глубоких мыслей в социологическую науку. Их корни следует видеть в диалектике и революционном демократизме великого русского мыслителя.

5. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭСТЕТИКИ

Белинский создал основы научной эстетики в России как составной части революционно-демократической идеологии. Его эстетическая теория продолжала и развивала художественные представления дворянских революционеров и того периода передового русского искусства, во главе которого стоял Пушкин. Вместе с тем он отразил потребности общественного движения на следующем этапе освободительной борьбы и поставил перед искусством новые задачи, превратив его в главное средство идеологического воздействия на умы современников.

Эстетическая теория Белинского явилась крупнейшим завоеванием русской культуры XIX в. Она, с одной стороны, обобщала успехи молодого демократического искусства, прочно ставшего на путь реализма, и, с другой — установила нормы реалистической, или, как тогда говорили, натуральной школы. Все великие произведения русского искусства 40-х годов и следующих десятилетий XIX в. были созданы под влиянием идей Белинского. Дальнейшее развитие теоретической эстетики в России представляло собой продолжение основных принципов, установленных Белинским. Его место еще точнее определяется тем, что он был теоретиком критического реализма, который непосредственно предшествует реализму социалистическому.

Русское реалистическое искусство 40-х годов не только должно было преодолеть все еще обильный поток переводной и подражательной литературы, но и переосмыслить романтизм, утративший свой революционный порыв, характерный, например, для шиллеровских трагедий. Основная масса произведений искусства того времени была далека от жизни или откровенно привязана к «охранительным началам». Кроме того, под влиянием Гофмана наметился уклон к мистицизму. Поэтому

---

[65] Там же. С. 449.
[66] Там же.

в области эстетической мысли Белинский был вынужден развернуть борьбу против теории чистого искусства, которая строилась на почве немецкой философии. Идеализм на практику художественного творчества оказывал превратное влияние, рассматривая искусство как одну из форм проявления абсолюта, а эстетику — как науку, в которой через прекрасное познается абсолютная идея. Таким образом, выводилось, что эстетика и искусство вторичны по отношению к мировому духу, а искусство — по отношению к эстетике. Задача эстетики состояла в том, чтобы диктовать свои законы искусству. Не так на это смотрел Белинский. «Эстетика, — писал он, — не должна рассуждать об искусстве, как о чем-то предполагаемом, как о каком-то идеале, который может осуществиться только по ее теории: нет, она должна рассматривать искусство, как предмет, который существовал давно прежде ее, и существованию которого она сама обязана своим существованием».[67] Иными словами: искусство существует независимо от эстетики и не должно подчиняться ее априорным, умозрительным установкам. Так Белинский стремился освободить искусство от канонов «чистой» теории и доказать, что в художественном творчестве выражается не абсолютная идея, но сама жизнь, действительность. Иначе ставится им вопрос о предмете эстетики: «Задача истинной эстетики состоит не в том, чтобы решить, *чем должно быть искусство,* а в том, *что такое искусство*».[68] Искусство есть сфера сознательной человеческой деятельности. Оно может существовать только в контексте с другими сторонами сознания, например с религией, философией, политическими воззрениями, и как все они, своими идеями всегда было связано с жизнью, а поэты — творцы изящного имеют корни в почве «общественности и истории», каждый из них — «орган и представитель общества, времени, человечества». Поэтому эстетика, рассуждая об искусстве, должна ответить на главные вопросы: в каком отношении искусство находится к действительности, как оно отражает действительность и какую роль играет в жизни общества.

Белинский не оставил сводного изложения своих взглядов, но в них выделяются некоторые узловые пункты, главные принципы, которые позволяют сгруппировать его мысли, воспроизвести учение как логически стройную систему.

Первым важнейшим принципом эстетики Белинского следует считать положение о том, что искусство — продукт общества, оно отражает и раскрывает развитие общества. Белинский утверждал, что «содержание всякого искусства есть действительность; следственно, оно неисчерпаемо и неистощимо, как сама действительность...».[69] В дальнейшем он уточнил эту фор-

---

[67] Там же. Т. VI. С. 584.
[68] Там же.
[69] Там же. С. 90.

мулировку и определил искусство как одну из сторон духовной жизни общества. По смыслу его многочисленных разъяснений, он видел в искусстве форму общественного сознания, в котором отражается бытие. А это означает, что искусство было понято им материалистически, несмотря на то, что его социологические взгляды оставались в пределах идеалистического понимания общества. Искусство и эстетика оказались для Белинского руслом движения к научной социологии, одним из великих открытий, предвосхищавших исторический материализм, какими были, например, понятие формирующей среды у французских просветителей, идея классов и классовой борьбы историков эпохи Реставрации, гегелевская идея исторической закономерности, обоснование решающей роли народных масс революционными демократами. Во всех перечисленных случаях наука имела дело с верным наблюдением разной степени обобщенности, которое, однако, не опиралось на целостное материалистическое учение, охватывающее весь общественный механизм.

При обосновании вторичности искусства по отношению к действительности Белинский обычно проводил параллель между искусством и наукой, имеющими один предмет — бытие, но различающимися по форме его отражения. Художник показывает свое сознание бытия в образах, а ученый доказывает с помощью логических категорий и других научных средств. Однако подчеркивание общности объекта художественных и научных представлений не означало, что содержание науки и искусства тождественно. Белинский боролся против теории чистого искусства, поэтому ему было важно акцентировать общее во всех формах отражения бытия, но он в то же время не раз указывал на специфику искусства по содержанию, имея в виду, что искусство отражает бытие через духовный мир взаимодействующих людей. «Природа,— писал он,— вечный образец искусства, а величайший и благороднейший предмет в природе — человек».[70] Содержание искусства объективно, как отражение объективно существующего предмета, но оно и субъективно, так как всякое произведение создается художником и опосредуется его мировоззрением. Искусство есть воспроизведение действительности поэтом, который сам составляет часть ее в физическом и духовном отношениях. На вопрос: «Может ли поэт не отразиться в своем произведении как человек, как характер, как натура — словом, как личность?», Белинский отвечал: «Разумеется, нет...»[71] Зависимость искусства от общества, включая все многообразие жизни или «обстоятельств», как выражался Белинский, подтверждается всей историей художественного творчества человечества, но в особенности наглядной в этом смысле для русского критика была история отечествен-

[70] Там же. Т. X. С. 300.
[71] Там же. С. 395.

ной литературы, прошедшей через классицизм, сентиментализм, романтизм. Ему ясно было и другое, что на каждом из этапов литература отражала жизнь иначе, с возрастающей полнотой и достоверностью. Борьба в области эстетики 30—40-х годов, участником которой был Белинский, велась прежде всего вокруг вопроса о способе отражения происходящего. Материалист и диалектик Белинский защищал реализм, который воспроизводил жизнь такой, какая она есть. В этом состояло еще одно важнейшее требование эстетики: изображаемое в искусстве должно соответствовать жизни, изображение жизни должно быть верным, правдивым.

Таким образом, если первый принцип раскрывает, что́ отражается в искусстве, т. е. заключает онтологическое решение вопроса об отношении искусства к действительности, то второй имеет гносеологическое содержание и определяет, как, каким образом и какими средствами искусство познает общественное бытие. Второй принцип эстетики представляет собой основное требование реализма, который Белинский обозначал термином «натурализм», имея в виду естественное, непредвзятое воспроизведение действительности.

В статье «Взгляд на русскую литературу 1847 года» Белинский заявил: верность действительности есть первое требование, первая задача искусства. Часто он выражал эту мысль несколько иначе: задача искусства состоит в воспроизведении действительности по истине: «Где истина, там и поэзия».[72] В то время такому методу, по мнению Белинского, отвечало лишь направление, начатое Гоголем, которое критик называл натуральной школой или реальной поэзией. «Ее отличительный характер состоит в верности действительности; она не пересоздает жизнь, но воспроизводит ее, и, как выпуклое стекло, отражает в себе, под одною точкой зрения, разнообразные ее явления, выбирая из них те, которые нужны для составления полной, оживленной и единой картины».[73] В этом определении сущности реализма он проводит, во-первых, фундаментальное положение реализма — верность действительности; подчеркивает, во-вторых, что искусство не пересоздает произвольно, а воспроизводит жизнь, но в фокусе, в концентрированном выражении; наконец, предостерегает, что искусство не копирует жизнь, а отбирает те явления, которые необходимы для раскрытия ее существенного, типического содержания. Типическое совпадает с сущностью данного явления, данного общественного процесса и представляет собой необходимое, а не случайное.

Перед поэтом и ученым бытие предстает в неисчислимом и неисчерпаемом многообразии. Ни наука, ни искусство не

---

[72] Там же. Т. I. М., 1953. С. 267.
[73] Там же.

в состоянии охватить и изобразить весь внешний мир во всем богатстве его подробностей. Если бы они стали на этот эмпирический путь, то человеческий ум не мог бы выпутаться из частностей и добраться до истины. Вместо стройной и ясной картины мир оставался бы необъятным хаосом явлений. Задача познания, его истинный путь как раз и состоят в том, чтобы найти в многообразии общее; в явлениях — сущность, закон, необходимость сменяющихся событий жизни... «Действительность,— писал Белинский,— есть чистое золото, но не очищенное, в куче руды и земли: наука и искусство очищают золото действительности, перетопляют его в изящные формы... Наука и искусство не выдумывают новой и небывалой действительности, но у той, которая была, есть и будет, берут готовые материалы, готовые элементы, словом — готовое содержание; дают им приличную форму, с соразмерными частями и доступным для нашего взора объемом со всех сторон».[74]

Эстетическая проблема типического выступала у Белинского как конкретная форма философских категорий единичного и общего, случайного и необходимого, явления и сущности, внешнего и внутреннего. Так же диалектически им был поставлен вопрос об образной форме художественного выражения бытия. Образ рассматривается Белинским в качестве типического, облеченного в конкретно-чувственную форму. Образ — это единство конкретного и общего. И в этом центральном пункте своей эстетической теории Белинский опирался на материализм и диалектику, положенные в основу гносеологии.

С этих философско-эстетических позиций Белинский подверг критике два крайних уклонения от реалистического метода — бездумное копирование жизни и символизм. Простая копия лишена смысла жизни, в ней отсутствует душа оригинала, сущность, поэтому она имеет весьма ограниченное познавательное значение. Символизм, напротив, берет голую мысль, не облеченную в конкретную индивидуальность живого человека. Символ может и не иметь оригинала в жизни и быть целиком вымыслом автора. В решении этих гносеологических проблем искусства Белинский прямо смыкался с методологическими идеями Герцена, который в «Письмах об изучении природы» развивал диалектико-материалистическое понимание законов познания и вел борьбу с научно-философскими направлениями эмпиризма и идеалистического рационализма.

Типическое, как одна из главных категорий художественного метода, было рассмотрено Белинским не только с точки зрения его гносеологической природы, но и как выражение партийной ориентации в искусстве. Однако, несмотря на верное направление поиска, Белинский разрешил этот вопрос еще не-

---

[74] Там же. Т. IV. С. 491.

достаточно четко, хотя он сам, как и всякий другой мыслитель, занимал вполне определенную партийную позицию. Партийность литературы, т. е. ее служение интересам определенных общественных сил, Белинский пытался обосновать через личность поэта, которая отражается в созданном им произведении. Поэт тогда верно изображает действительность, когда его субъективное понимание жизни совпадает с основной, объективной тенденцией времени, когда он верно передает закон эпохи и сущность передовых стремлений. И, напротив, поэт погубит свой талант, если будет служить интересам, не имеющим будущего. «Говорят: дух партий, сектантизм вредят таланту, портят его произведения. Правда! И потому-то он должен быть органом не той или другой партии или секты, осужденной, может быть, на эфемерное существование, обреченной исчезнуть без следа, но сокровенной думой всего общества, его, может быть, еще не ясного самому себе стремления. Другими словами: поэт должен выражать не частное и случайное, но общее и необходимое, которое дает колорит и смысл всей его эпохе».[75] В этой же связи Белинский поставил и вопрос о свободе поэта, обсуждать который его вынудили противники натуральной школы, приписывавшие ей насилие над свободным творческим вдохновением. Белинский, конечно, возражал, во-первых, против понимания творчества как таинственного и мистического акта озарения и, во-вторых, отрицал абсолютную свободу художника в смысле полной независимости от общества. Свобода творчества легко согласуется со служением обществу. Поэту не нужно принуждать свою фантазию, если он является гражданином, сыном своего общества, если его стремления слиты со стремлениями общества. А что значит быть гражданином? Для этого нужна «симпатия, любовь, здоровое практическое чувство истины», которое не отделяет убеждения от дела, сочинения от жизни. Что вошло, глубоко запало поэту в душу, то «само собой проявится во вне». Во всех этих в сущности верных рассуждениях Белинского недостает умения связать партийность и тенденциозность с социальной структурой общества, с классами, идеологическим выражением которых являются различные направления в искусстве. Требуя от искусства служения обществу, прежде всего правде жизни, он опирался скорее на чутье борца, чем на теоретически осмысленный принцип партийности. Впрочем, незавершенность социологических определений искусства не мешала Белинскому развернуть целую концепцию об общественных функциях искусства и сделать вывод о его социально преобразующей роли, который можно считать еще одним из главных принципов эстетики.

---

[75] Там же. Т. X. С. 306.

Теория чистого искусства отстаивала взгляд, согласно которому искусство не должно опускаться до злобы дня, не должно касаться обыденных отношений повседневной жизни. Его назначение — чистое наслаждение в бесстрастном созерцании прекрасного. Отвечая своим противникам, Белинский утверждал, что служение искусства общественным интересам не только не унижает его, но является главной задачей. Лишать искусство этого прямого назначения — «значит лишать его самой живой силы, т. е. мысли, делать его предметом какого-то сибаритского наслаждения, игрушкой праздных ленивцев».[76] Если произведения искусства *«сосредоточивают в себе общественное сознание»,* выражают *«общественные вопросы»,* то искусство способно решать общественные задачи, при этом оставаясь самим собой. Особенно велико нравственное влияние искусства. Он ссылался, например, на романы Диккенса, которые немало способствовали улучшению английских учебных заведений. Перед русской литературой 40-х годов Белинский выдвигает две задачи: одну — отрицательную, критическую; другую — положительную, утверждающую. В натуральной школе, изображающей жизнь такой, какая она есть, естественно, должен преобладать обличительный момент, потому что в общественном строе России преобладают темные, отрицательные стороны. Их нужно всячески подчеркивать, чтобы легче устранить. Когда литераторы из охранительного лагеря обвиняли писателей-реалистов в том, что они в жизни видят только дурное и не способны изображать светлые стороны жизни, Белинский разъяснил, что привычка правдиво изображать отрицательные явления дает возможность тем же людям или их последователям, если изменится жизнь, верно изображать ее положительные стороны. Положительную, утверждающую задачу литературы Белинский видел в выработке нового идеала, который составил бы главное стремление общества.

Четвертый принцип эстетики состоял в том, что реалистическое искусство является по своему содержанию и смыслу народным искусством. Народность литературы и искусства была для Белинского гарантией их реализма, ибо правдивое изображение общества предполагает обращение к жизни народа, который составляет большинство населения и является решающей силой истории. Таким образом, в основе этого принципа эстетики лежало общее для всех революционных демократов понимание роли народных масс в общественном развитии. Поэтому Белинский говорил, что художник обязан обратить внимание на толпу, на массу людей, изображать людей обыкновенных, а не только одни приятные исключения. В простом человеке имеется столько же важного и интересного для искусства

---

[76] Там же. С. 311.

и вообще для познания жизни, сколько в человеке образованном. Если из среды образованных классов выходит больше замечательных людей, то это только потому, что они имеют больше средств к развитию, а не потому, что природа для людей низших классов была скупее в раздаче своих даров.

В понятие народности искусства Белинский вкладывал не только отражение быта и мыслей народа, но литература, кроме того, должна служить народу, просвещать его и вовлекать в общественную жизнь. В принципе народности литературы находил свое непосредственное выражение революционный демократизм.

В качестве пятого принципа эстетики Белинского выступало требование идейности искусства и соответствия содержания и формы художественного произведения. В идейности искусства Белинский видел главную черту, которая определяет характер и степень его влияния на умы людей и его участия в решении общественных задач. Идейность передается через содержание и форму художественного произведения. Форма, хотя и представляет собой подчиненный элемент, однако от нее во многом зависит, насколько идеи произведения будут поняты читателем или зрителем. Самая лучшая и благородная мысль может погибнуть из-за несовершенства формы. С другой стороны, даже идеально срифмованные стихи никого не взволнуют, если будут лишены общественно значимой мысли. Белинский не отрицал разнообразия художественных приемов, жанров, стилей и языка художественных произведений. Напротив. Он понимал, что мысль художника может быть выражена в многообразных формах, лишь бы они соответствовали содержанию и лучшим образом доносили его.

Итак, теоретические основы эстетики Белинского — это материализм и диалектика. Внедряя материализм и диалектику в теорию искусства, он сумел высказать такие идеи и положения, которые остались непоколебленными на протяжении всего последующего развития эстетической мысли. Глубокое раскрытие законов искусства объясняется не только тем, что Белинский опирался на передовую философию, но и тем, что он занимал демократические позиции в политике. Он сумел подчинить искусство задачам революционной демократии, в руках которой оно стало могучим средством влияния на общество.

По своему содержанию эстетика Белинского означала крупный шаг в развитии русской философской мысли. В ней нашли приложение и обоснование диалектика познания, категории единичного и общего, сущности и явления, случайного и необходимого, возможности и действительности, формы и содержания. Эстетика Белинского заключает важный подход к материалистическому пониманию истории. Все это и определяет ее научную значимость.

Глава XX

ОБЩЕСТВО ПЕТРАШЕВЦЕВ

Довольно обширная группа передовой русской интеллигенции, объединившаяся вокруг М. В. Буташевича-Петрашевского в середине 40-х годов, составила целое направление, существенным образом отличавшееся как от славянофилов, так и от западников. Лица, входившие в это общество, стремились продолжить освободительные традиции декабристов в новых исторических условиях. Однако, в отличие от политического заговора дворянских революционеров, планы и деятельность петрашевцев обычно в литературе называют «заговором идей». Такая квалификация имеет свои основания, поскольку общество петрашевцев не получило какого-либо организационного оформления и не выработало сколько-нибудь определенной программы действий. И хотя отдельные его представители, державшиеся крайних политических убеждений, вынашивали планы создания тайной революционной организации по примеру декабристов, но дальше общих разговоров на эту тему дело не пошло: кружок Петрашевского по характеру деятельности так и остался чем-то вроде политического клуба, где вырабатывалось новое демократическое мировоззрение и где в лучшем случае делались шаги по распространению социалистических идей в среде дворянской и разночинной интеллигенции столицы и провинциальных городов.

Д. Д. Ахшарумов писал в своих воспоминаниях: «Раз в неделю у Петрашевского бывали собрания, на которых вовсе не бывали постоянно одни и те же лица. Это был интересный калейдоскоп разнообразнейших мнений о современных событиях, распоряжениях правительства, о произведениях новейшей литературы по различным отраслям знания; приносились городские новости, говорилось громко обо всем без всякого стеснения. Иногда кем-либо из специалистов делалось сообщение вроде лекции. Ястржембский читал о политической экономии; Данилевский о системе Фурье, в одном из собраний читалось Достоевским письмо Белинского Гоголю».[1]

«Пятницы» Петрашевского посещали писатели М. Е. Салтыков-Щедрин Ф. М. Достоевский, А. Н. Плещеев, экономист В. А. Милютин, преподаватель политической экономии Ф. Л. Ястржембский, представители петербургского студенчества А. В. Ханыков, П. Н. Филиппов, гвардейский офицер Н. А. Момбелли, чиновники Д. Д. Ахшарумов, А. П. Баласогло, помещик Н. А. Спешнев и многие другие. Небезынтересно отметить, что в этот круг входил сын декабриста Н. С. Кашкин,

---

[1] Ахшарумов Д. Д. Из моих воспоминаний (1849—1851). СПб., 1906. С. 15.

посещал собрания известный впоследствии своим проектом освобождения крестьян А. М. Унковский, будущий славянофил и автор знаменитой книги «Россия и Европа» Н. Я. Данилевский, поэт и критик Ап. А. Григорьев. В студенческие годы некоторое время был близок к петрашевцам Н. Г. Чернышевский.

Среди посещавших кружок Петрашевского было много людей случайных, нетвердых в своих убеждениях и не шедших далее умеренного либерализма. К ним можно отнести Унковского, Данилевского, Плещеева и ряд других. Для них характерно отрицательное отношение к революционным методам борьбы. Они, как и другие либералы того времени, рассчитывали на мирные реформы, которые, по их мнению, должны изменить социальный строй крепостнической России без каких-либо глубоких потрясений. Отмена крепостного права, улучшение судопроизводства, ограничение самодержавного произвола конституцией — к этому в основном сводились их политические идеалы. Правда, как и другие петрашевцы, они увлекались фурьеризмом, но истолковывали систему Фурье в духе христианского социализма. В философии представители этой группы в основном придерживались идеалистических взглядов самых различных оттенков, а на собраниях защищали неприкосновенность религии от нападок со стороны петрашевцев-атеистов.

Ближайшие друзья Петрашевского (Ханыков, Ахшарумов, Толль, Момбелли, Кашкин и некоторые другие), составившие костяк общества, шли гораздо дальше в своих политических требованиях. Они мечтали, по словам Ахшарумова, «изменить все, переделать во всех основаниях общество — всю нашу глупую, бестолковую и пустую жизнь».[2] Из системы Фурье единомышленники Петрашевского заимствовали идеал социалистического общества и надеялись, что «правое дело восторжествует, что страдания человечества скоро прекратятся, заменятся общим благосостоянием и довольством, — деспотизм погибнет навек, и люди будут братьями».[3] Но практическое осуществление своих социалистических мечтаний они отодвигали на будущее, полагая, что к социализму Россия придет через завоевание демократических свобод. При этом Петрашевский подчеркивал, — вопреки Фурье, который не допускал даже мысли о насильственном изменении общественного строя, — что реформирование общества вряд ли обойдется без насилия.

Еще более радикальную позицию среди петрашевцев занимала группа Спешнева, к которой примыкали Филиппов, Тимковский, Головинский, Черносвитов и еще ряд лиц. Их не удовлетворяли общие рассуждения о перестройке общественного уклада России. Эти люди настаивали на переходе от теоре-

---

[2] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 663.

[3] Там же. С. 628.

тических прений по политическим вопросам к созданию революционной организации, способной возглавить народное восстание. Головинский, например, исходил из того, что само бедственное положение, в котором держат народ власть имущие, толкает его на крайние действия и нужен только диктатор, способный повести крестьян за собой. Черносвитов излагал план, согласно которому центром революции должен сделаться Урал, а поддержку ему окажут Москва и Петербург. Под впечатлением Французской революции 1848 г. многие выражали готовность выйти на площадь в любую минуту.

Таким образом, в истории русского освободительного движения, если рассматривать его с точки зрения выработки революционной идеологии на разных этапах, петрашевцы занимают промежуточное место между дворянской революционностью и революционностью демократической. По сравнению с декабристами, они опирались на более широкую социальную базу, да и сам кружок носил бессословный характер. Вместе с дворянами там широко были представлены также разночинцы. Правда, выходцы из дворян еще преобладают, но это уже не те знатные фамилии, которые представлены в обществах дворянских революционеров первой четверти XIX в. Радикальное крыло петрашевцев учитывало печальный опыт декабристов и строило планы в расчете не на военный переворот, а на восстание широких народных масс. К тому же Петрашевского, Спешнева и их единомышленников не удовлетворяли вполне политические идеалы декабристов. Наряду с уничтожением крепостного права и самодержавного деспотизма они выдвинули лозунг социализма и горячо защищали его даже перед лицом «Судебной комиссии», специально учрежденной по делу петрашевцев.

Все это приближает петрашевцев к революционному демократизму, но ни в политическом, ни в теоретическом отношении никто из них не поднялся до уровня Герцена и Белинского. Прослеживая преемственность в русском освободительном движении, Огарев однажды заметил, что кружок Герцена и его, Огарева, был последним из движения 20-х годов, а «дело Петрашевского — первым из движения пятидесятых годов. Ни в том, ни в другом строго составленного общества не оказалось; но в нашем деле развеялись последние попытки, а в деле Петрашевского воскресли первые попытки на составление политических обществ. Мы напоследях примкнули к социальным стремлениям; общество Петрашевского с них начало».[4]

Петрашевцы не создали собственного философского учения. В своих взглядах на мир, на место человека в природе, на пути и средства познания они опирались на органическую теорию, на антропологический материализм Л. Фейербаха, основные

---

[4] Огарев Н. П. Избранные социально-политические и философские произведения: В 2 т. Т. I. М., 1952. С. 421.

положения которых использовали в критике идеализма и религии.

Несомненная заслуга Петрашевского состояла в том, что он почувствовал слабость теоретического обоснования современных ему социалистических учений. Он создал целую систему выведения социализма из философии, полагая, что без социализма нет нормального, соответствующего потребностям человека общества. Нет полной, законченной гармонии мироздания. Его поиск заслуживает самой высокой оценки.

1. М. В. БУТАШЕВИЧ-ПЕТРАШЕВСКИЙ

Михаил Васильевич Буташевич-Петрашевский (1821—1866) происходил из небогатой дворянской семьи. Дворянское достоинство получил его отец, сумевший продвинуться по службе, так что никаких аристократических традиций в семье не существовало. И по образу мыслей, и по имущественному положению Петрашевский был очень близок к разночинцам. Тем не менее дворянское звание открыло перед ним двери Царскосельского (Александровского) лицея, где он прошел курс обучения с 1832 по 1840 г. Впрочем, со времен Пушкина лицей сильно переменился к худшему, и поэтому неудовлетворенный приобретенными знаниями сразу же после выхода из лицея Петрашевский определился на юридический факультет Петербургского университета и уже через год закончил его кандидатом права.

Еще в лицее Петрашевский был отмечен как воспитанник «крайне строптивого характера и либерального образа мыслей», а в университете за ним установилась репутация вольнодумца. Однако говорить о какой-нибудь продуманной системе взглядов у него применительно к этим годам преждевременно. Это видно и по первым литературным опытам — «Мои афоризмы» и «О значении образования в отношении благосостояния общественного». В них автор стремится разрешить проблему человека, его места и назначения в обществе, осуждает несправедливость существующего порядка вещей, но решение всех этих и многих других поставленных им вопросов он ищет в просвещении, в нравственном совершенствовании и умственном прогрессе. Из этих работ можно заключить, что Петрашевскому известны многие имена крупных мыслителей, но сам он находился в плену бессистемных понятий идеализма.

Он сетовал на то, что ни в лицее, ни в университете не получил серьезной философской подготовки («если бы у нас где-нибудь давалось толковое философское образование...»[5]) и, по-

[5] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 436.

видимому, сам философией не занимался, пока в начале 40-х годов не впал в мучительное «чисто философское размышление», наводившее его даже в продолжение трех месяцев на мысль о самоубийстве. Причиной этого разлада, по его собственному признанию, стал поиск ответа на вопрос о своем предназначении и о соответствующей дальнейшему жизненному пути мировоззренческой установки взамен той, аморфной, которая прежде порождала «самолюбивые мечтания» и «свободу произвола». И опять же, судя по его собственному рассказу, прозрение наступило как-то вдруг. Ответы были найдены в осознании полной зависимости «всех жизненных явлений в человеке от общих законов природы», ибо все в природе *«находится в тесной связи и зависимости»*.[6] Отсюда Петрашевский сделал вывод, что *«каждое существо в природе следует считать результатом совокупного действия сил природы»* и что всякое существо *«для сохранения общей гармонии»* должно выполнить свое предназначение до конца: уклонение, тем более самоубийство, является противоестественным, преступным перед обществом. Так Петрашевский пришел к органической теории, а через нее — к социализму по системе Фурье. «Когда я первый раз прочитал его сочинения, — признавался он на следствии, — я как бы заново родился, благоговел перед величием его гения; будь я не христианин, а язычник — я бы разбил всех моих других богов... сделал бы его единственным моим божеством».[7]

Примерно к 1844 г. Петрашевский вполне сложился как социалист и республиканец и сейчас же приступил к распространению усвоенных им новых идей. Для привлечения единомышленников он воспользовался старыми связями в лицее и университете, заводил новые знакомства, посещал исключительно с этой целью разные гуляния, увеселительные заведения и вечеринки. Кроме того, он завел обширную библиотеку, в которой были широко представлены книги по истории, политической экономии, социализму, философии и атеизму, и всякий желающий мог получить для прочтения сочинения Вольтера, Руссо, Гельвеция, Дидро, Штрауса, Штирнера, Луи Блана, Фейербаха, Прудона и, разумеется, Фурье. Примечательно, что в этой библиотеке в числе многочисленных сочинений по социализму находились «Положение рабочего класса в Англии» Ф. Энгельса и «Нищета фиософии» К. Маркса.

Не довольствуясь устной пропагандой, которая, естественно, замыкалась в сравнительно узком кругу людей, Петрашевский искал способ выступить с печатным словом. Такой случай скоро представился. Петрашевский принял участие в издававшемся Н. С. Кирилловым «Карманном словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка».

---

[6] Там же.

[7] Дело петрашевцев: В 3 т. Т. 1. М.; Л., 1937. С. 76.

В небольшом по объему литературном наследии Петрашевского главным источником для суждений о его мировоззрении является II часть «Карманного словаря» — от «Мариоттова трубка» до «Орден Мальтийский». Все статьи, в которых рассматриваются или затрагиваются философские вопросы, делятся на три группы: 1) статьи критические, где автор высказывает свое негативное отношение к разного рода учениям и понятиям, например (по алфавиту) Материализм, Мистицизм, Монада, Неопифагореизм, Неоплатонизм, Номиналисты, Обскурантизм, Окказионализм, Онтология; 2) статьи, излагающие собственные воззрения автора, ради чего им составлен соответствующий словник. Вот их полный перечень: Метода, Макрокосм, Натура, Натуральный, Натуральное право, Натуральная система, Натуральное состояние, Натуральная философия (или равнозначные: Натурфилософия, Философия природы. — *А. Г.*), Неохристианизм, Орган, Органическая эпоха, Органический, Органическое существо, Органическое тело, Организм, Организация, Органические остатки; 3) статьи, содержащие важные авторские мысли по философии, которые включены вразброс в «нефилософский» текст, таковы Ода, Оппозиция, Ораторство, Оптимизм, Оракул.

Подобная группировка статей имеет простое объяснение. Петрашевский не знает или намеренно не признает словарного, энциклопедического стиля, требующего беспристрастия или объективности определений и оценок. Он, напротив, не только не скрывает своих симпатий и антипатий, но всюду недвусмысленно, иногда подчеркнуто, выражает свое отношение к решению различных философских вопросов, а значит, и свою философскую позицию. Поэтому в целом «Карманный словарь» дает убедительные основания отнести Петрашевского к последователям шеллингианской натурфилософии, корректированной, правда, некоторыми новыми научными понятиями. Ядром философско-социологических воззрений Петрашевского стала органическая теория, опираясь на которую он пытался обосновать взгляд на человека и, главное, вывести из нее социализм.

Принадлежность Петрашевского к школе Каруса — Окена подтверждается помимо «Карманного словаря» многими другими документами и материалами, а именно: статьями на разные темы, письмами, текстами речей, следственными показаниями, где круг представлений, опирающихся на органическую теорию, прослеживается без особого труда и натяжек.

Петрашевский не раз в различной связи высказывался в том смысле, что философия, как, впрочем, вслед за ней социология, поскольку она вытекает из философского понимания человека, не может претендовать на научность, если не опирается на естествознание.[8] И потому натурфилософия, которая в «начат-

[8] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 186.

ках» имелась еще у греков, должна составлять необходимый, притом фундаментальный, раздел «правильного философского воззрения на природу».[9] В новейшее время ее «восстановителем» должно считать Шеллинга, «в дальнейшем своем развитии она весьма много обязана Окену».[10] Но составные части натурфилософии Петрашевский воспроизводит, пожалуй, по Карусу: морфология (наука о формах телесных предметов), химия (о составах, или сущностях, предметов) и биология, или физиология (наука о жизни в вещественном). Существеннейший принцип натурфилософии содержится в учении о жизни вообще и о жизненном духе животных и человека. Утверждается, что жизненный дух природы везде один и тот же, различны — формы и степени проявления.[11] Из этого факта, что все явления природы тесно связаны между собой и проникнуты «одной *всеобщей* и всемогущей жизненной силой», в статье «Натура» делается вполне логичный вывод, что она есть *«один общий закон мировой* (космической) *необходимости»,*[12] а в статье «Оракул» Петрашевский этот вывод подтверждает еще раз: «...закон мировой необходимости очевиден».[13]

Единство природы и наличие в ней общего закона возможны потому, что вся она — мировой организм, состоящий из организмов-систем и организмов-индивидов. Всякий организм низшего порядка является органом организма более высокого, так что орган можно определить как «известную часть органического тела или организма, произведенную самодеятельною силою природы и имеющую в общем жизненном процессе сего существа свое особенное назначение и отправление».[14] А органическое вообще (тело или существо) есть «определенное сочленение» различных частей так, что «все эти части являются одна в отношении к другой, как средства к цели», и «расположены» так, что образуют одно целое.

Важнейшим признаком (собственно, главным) всех органических тел, поскольку из них, организмов, состоит вся натура, должно считать присутствие в них «особенной жизненной (образовательной) силы». Она — причина и сущность любого органического тела. Неорганические тела также обладают подобным «деятельным началом», но оно пребывает в них в «связанном и поглощенном состоянии», как следы «всеобщей жизни и жизненности». Здесь используется категория кристаллизации (Карус), которая может выражать как оцепеневшие формы жизни, так и их потенцию. Другая важнейшая категория — «организация», имеющая у Петрашевского многозначный смысл от

---

[9] Там же. С. 191.
[10] Там же.
[11] Там же. С. 192.
[12] Там же. С. 183.
[13] Там же. С. 308.
[14] Там же. С. 335.

форм жизни в природе (растения, животные) до форм общественного устройства. Организация для любого организма существенна и может даже менять качественные признаки предметов и явлений. В человеке, на высшей ступени органического развития «вся природа является отраженною, как в микрокосме, и все жизненные силы — уравновешенными, как в высшем звене, или венце, ее зиждительной производительности»,[15] что создает такую организацию человека и природы (микрокосма и макрокосма) и человеческого мира, в которой все будет подвластно человеку. В этом смысле организация имеет первостепенное значение в желательном для человека переустройстве общества. Организация соединяет людей, направляет их деятельность к известной определенной цели. Цель эта — нормальное состояние (статья «Нормальное состояние»), которое есть «правильное состояние, т. е. *состояние* известного предмета, *соответственное законам его природы»,* оно равнозначно понятию «нормальное развитие», ибо во всякой форме органического существования различной организации «заключается понятие о постепенности его развития».[16]

Таков же смысл «нормальности», распространенной на человека, человечество, общество как части всеобщего организма, стремящегося к полному проявлению «жизненного духа», — к гармонии. *«Нормально развитым человеком* обыкновенно называют того, в котором все силы его природы, все страсти, гармонически развитые, являясь вполне свободно-деятельными, побуждая его к деятельности, непосредственно ведут его к исполнению его высокого назначения».[17] Однако нормальное развитие человека «находится не только в связи, но и в полной зависимости от нормальности развития самого общества», каким будет то, которое *«доставляет всякому из членов своих средства для удовлетворения их нужд пропорционально потребностям»* и ставит человека в положение, исключающее нарушение гармонии общественных отношений, делающее его «не только полезным самому себе, но и целому обществу без самозаклания личности».[18] Эту мысль, как полагает Петрашевский, начиная с Руссо, разделяют все правильно мыслящие социологи: *«преобразование общественного быта соответственно требованиям природы человека безусловно нужно»,* и «оно действительно постепенно происходит», являясь «Sine qua non для самого его существования»[19] (статья «Натуральное состояние»).

Ход истории к новой организации, к нормальному состоянию общества, процесс осознания органичности человеческого бытия в рамках целостности гармоничного мироздания Петра-

[15] Там же. С. 342.
[16] Там же. С. 238.
[17] Там же. С. 238—239.
[18] Там же.
[19] Там же. С. 190.

шевский воспроизводит в статье «Органическая эпоха», где камуфлирует свои мысли в изложении исторической теории сенсимонизма, замечая, что она получила «право гражданства в литературе» уяснением «преобразовательной системы быта общественного». Здесь Петрашевский предлагает очень четкую схему рассуждений. Силы природы, достигающие степени преобладающего начала, центра, сохраняют свой органический характер, пока не исчерпают своего потенциала. Затем появляются новые силы, наступает новый виток развития. В применении к человечеству деятельная сила — идеи — также проходит два периода: первый — органический, созидательный; второй — дезорганический, разрушительный, или, что то же,— критический. Первая эпоха уже пройдена, вторая началась «с пробуждения разума в Европе: от начала реформы Лютера и последовавшего затем упадка католицизма».[20] Задача этой новой органической эпохи состоит «в *уничтожении антагонизма частных интересов, в постановлении полного общения человечества без отношения к различным народностям и в признании глагола любви*, завещанного спасителем, *общим законодательным началом для всех междучеловеческих отношений*».[21]

Таким образом, все общественные вопросы, по Петрашевскому, получают свое положительное разрешение в органические эпохи благодаря согласованному взаимодействию общества и создаваемых им учреждений. Но ввиду ускоренного развития общества его формы «не могли вечно оставаться вполне удовлетворительными, вызывали сознание потребности новых установлений» во имя гармонии на более высоком уровне. Соответственно деятельность активной части общества проходит фазисы утверждения идеалов, сомнения в их справедливости и, наконец, отрицания устаревших норм, сменяющегося снова положительной работой.

Итак, органическая теория сделалась для Петрашевского универсальной основой объяснения природы, человека и общества. Из нее же он выводил социализм как «учение или учения, имеющие целью устройство быта общественного, сделать согласным и действия с потребностями природы человеческой».[22] А в деятельности человека все «определяется известным развитием его организма» в системе макрокосма. Среди всех теорий социализма Петрашевский выделил фурьеризм потому, что ее создатель по своему глубокому взгляду на природу человеческую «превосходит всех философов».[23] Определяя фурьеризм как «философию быта общественного», Петрашевский вносит в нее то, что у самого Фурье отсутствовало, а именно: он включает теорию социализма в единую мировоззренческую систему,

[20] Там же. С. 339.
[21] Там же.
[22] Там же. С. 390.
[23] Там же. С. 419.

полагая, что она есть «одна из составных частей философии природы и философии вообще».[24]

Соединение органической теории и социализма Петрашевским не является единственным в истории революционной и социалистической мысли. Буташевич-Петрашевский, как известно, был поляком по происхождению; в его окружении, в том числе и в «обществе Петрашевского», имелось немало лиц с нерусскими фамилиями, по преимуществу польскими, так что это был своего рода интернациональный клуб. Сам Петрашевский, по-видимому, под влиянием известных событий 30—40-х годов проявлял усиленный интерес к Польше и польской литературе. В его библиотеке книги о Польше, в особенности польских авторов, занимали по количеству второе место после французских. Ему были известны труды, вероятно, в оригинале или в переложениях, передовых польских мыслителей этого времени, таких, как Г. Коллонтай, С. Сташиц, И. Лелевель, С. Ворцел, Э. Дембовский, А. Мицкевич,[25] которые были также последователями органической теории.[26] Так, С. Сташиц, ссылаясь на Бюффона и Кондорсе, выдвинувших, по его мнению, идею всеобщего развития мира, изображал этот процесс через соотношение категорий материи неоформленной (мертвой) и оформленной, а также организации как структурных различий органического мира. Е. Снядецкий — автор книги «Теория органических существ», одобренной русским «органистом» профессором А. Филомафитским, развивал идею о явлениях жизни как формах динамической связи органической материи с другими видами бытия. В ней он писал: «Всюду во Вселенной происходит беспрерывный круговорот веществ, и живые организмы есть важное звено в цепи всеобщих материальных превращений»; «всеобщим законам движения веществ подлежит и человек».[27]

Э. Дембовский в своих работах первой половины 40-х годов, как и другие «органисты», в объяснении активности природы допускал «творчество» — некую силу, лежащую в основе всей действительности. «Развитие есть некий род жизни», пронизывающий всю материю,[28] определяющий смену организмов и органических структур, что и составляет прогресс. Творчество как реальную основу бытия Дембовский одинаково распространяет на природу и человека, а также общественную деятельность,

---

[24] Там же. С. 408.

[25] Среди книг библиотеки имелись, кроме того, сочинения Вронского, Мерославского, Пьяткевича, Высоцкого, Гельтмана, Ленковича, Мазуркевича и др.

[26] См.: Нарский И. С. 1) Из истории общественно-политической и философской мысли в Польше XVIII—XIX веков. М., 1956; 2) Мировоззрение Э. Дембовского: Из истории польской философии XIX в. М., 1954.

[27] Цит. по: Нарский И. С. Из истории общественно-политической и философской мысли... С. 18.

[28] Там же. С. 32.

духовную жизнь и политику.[29] Э. Дембовский — революционный демократ и социалист, хорошо знавший все системы утопического социализма. Несмотря на целый ряд существенных возражений, он все же, как и Петрашевский, предпочитал систему Фурье. Оба они искали философского обоснования социализма.

Петрашевский называл себя одним «из старейших пропагаторов социализма» в России и считал это своей главной заслугой. И в самом деле, хотя образованное русское общество было знакомо с идеями социализма до Петрашевского (Герцен, Огарев, Белинский) и, как свидетельствует Анненков, к началу 40-х годов книги социалистического содержания, принадлежавшие европейским авторам различных направлений, стали подвергаться «всестороннему изучению и обсуждению, породили, как прежде Шеллинг и Гегель, своих ораторов, комментаторов, толковников»,[30] — именно Петрашевский первым вступил на путь сознательной, обдуманной пропаганды утопического социализма. К тому же надо иметь в виду, что в 40-е годы в России вряд ли можно назвать человека, который бы так обстоятельно разбирался в социалистической литературе.

Из всех течений европейской социалистической мысли Петрашевский, как уже отмечалось, выделял учение Фурье и не иначе именовал себя, как «социалистом фурьеристского толку». Ему казалось, что фурьеристы, лучше других социалистов поняв естественные потребности человеческого рода, основательнее разработали вопросы организации общественного быта на разумных и справедливых началах. Известны были Петрашевскому и коммунистические учения того времени, но влечения к ним он не питал, даже, напротив, — вел полемику с теми из членов своего кружка, например Тимковским и Спешневым, которые явно тяготели к коммунизму. Недостатки коммунистических теорий и соответственно преимущества социализма «по Фурье» Петрашевский видел в двух пунктах: в самом исходном принципе учения и в решении вопроса о путях достижения выдвигаемого идеала. Коммунисты, как он справедливо отметил, «горестно пораженные видом нищеты ужасной рядом с чрезмерным богатством, усмотрели в собственности, капитале главный источник всех общественных бедствий и в замене частной собственности общею увидели способ к уничтожению всех зол».[31] Однако, по его мнению, фурьеристы более продуманно подошли к разрешению этого вопроса, выдвинув идею фаланстера, которая заключается в том, что общественный быт перестраивается с самой организации производства и без бурь и глубо-

---

[29] Нарский И. С. Мировоззрение Э. Дембовского. С. 194, 198, 199, 205.

[30] Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1960. С. 210.

[31] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 430.

ких потрясений обеспечивает довольство для всех. «Фурьеризм доводит до того постепенно и естественно, чего желает установить мгновенно и насильственно коммунизм».[32] Из этого следует, что Петрашевского отталкивает в утопическом коммунизме революционность, требования крутой ломки всего общественного здания. И хотя он не отрицает социальную революцию в принципе, однако все время подчеркивает, что принадлежит к «ревнителям мирных преобразований общественных».

Весьма интересные соображения высказывает Петрашевский о возникновении социалистических учений. В социализме он видит наиболее полное и совершенное выражение многовековой мечты угнетенной части человеческого рода, которая легко обнаруживается и в учении ранних христианских общин, и в священном писании. Но как теория социализм подготовлен, с одной стороны, развитием науки и философии, которые нашли правильное решение проблемы человека, его истинной природы и естественных потребностей; с другой стороны, социализм вытекает из условий общественного быта. «Враждебность отношений», «борьба капиталов против капиталов», «пожирание большими капиталами или капиталистами маленьких», «анархия совершенная» в промышленности, «принесение личности в жертву капиталу» — все это составляет вопиющие ненормальности в современном обществе. «Благодаря сему, — как справедливо отмечает Петрашевский, — существует неправильное распределение произведений, т. е. богатств; мы видим совершенную нищету, отсутствие возможности удовлетворить первым нуждам при совершенном обилии средств к этому. Видим голод при урожае, дороговизну товара при существенной его дешевизне и т. п.».[33] Из этого Петрашевский делает глубокий вывод о том, что социализм вытекает не только из философского учения, но и из наблюдения действительности, являясь «реакцией духа человеческого» против указанных враждебных человеческой природе явлений в общественной жизни.

Петрашевский исходил из того, что западноевропейская наука выработала идеал социалистического общества и указала общие пути и средства его осуществления на практике. Теперь осталось только применить «высшие формулы» к особенностям российской действительности. Считая социализм «доктриной космополитической», стоящей выше национальных интересов («для социалиста различие народностей исчезает, есть только люди») [34] и, более того, полагая, что «движение национальностей» вредно успеху социализма, так как может отвлекать «жизненные силы общества» от главной цели, Петрашевский тем не менее заметил особенность отечественного эконо-

---

[32] Там же. С. 379.
[33] Там же. С. 428.
[34] Там же. С. 432.

мического строя и указал на сельскую общину, обладающую «духом социализма». (Здесь не следует исключать влияние Мицкевича, Ворцеля, Дембовского.) Однако в «переделе полей — общем пользовании землею» русских крестьян усмотрел лишь форму, спасающую от крайней нищеты. В «Проекте освобождения крестьян» Петрашевский общину не упоминает совсем, но предлагает «прямое, безусловное» особождение крепостных «с тою землею, которая ими была обрабатываема, без всякого вознаграждения за то помещика».[35]

Перед русскими социалистами он поставил только идейно-подготовительные задачи. Нужно внедрить в сознание людей общие понятия социалистической теории. Петрашевский вполне отдавал себе отчет в трудности поставленной задачи, ибо «разумение народа русского еще не пробудилось» и поэтому нельзя рассчитывать на быстрый эффект социалистической пропаганды среди широких масс. «Кто ждет мгновенного успеха, сочувствия... тот пусть простудит свой пропагаторский жар».[36] Высокие требования должны быть предъявлены прежде всего к самому пропагандисту. В письме к Тимковскому Петрашевский писал: «...мы не пытаемся никого знакомить с социализмом, прежде нежели разрушим совершенно в нем союз с его наслсдственными предрассудками... У кого голова разболится от получасового размышления, у кого всегда будут в недочете слова и выражения для толкового выражения мысли, кто не умеет с быстротою во всякое время нейтрализовать и обобщать свои понятия, вообще анализировать, доводить раздробление таковое до возможных крайностей и чрез такие приемы всякую истину делать доступной, очевидной и, так сказать, осязательной всякому, тот не берись за дело трудное и смелое философа-пропагатора, тот ешь в постные дни капусту и читай „помилуй мя, боже"».[37]

Из приведенного отрывка видно, какое большое значение придавал Петрашевский философскому образованию, выработке способности к самостоятельному мышлению, без чего нельзя научиться творчески применять теорию к фактам общественной жизни. Он учил своих товарищей по обществу критически относиться к учениям даже самых великих мыслителей, не исключая и Фурье, которого он считал «гением из гениев». Фурье, как известно, отрицательно смотрел на философию вообще, признавал религию, бессмертие души и т. п. Все это Петрашевский называл «чудачествами» выдающегося человека, недостаточно знакомого с историей философии и потому не понимавшего влияния философии на общественное развитие. А между тем, по мнению Петрашевского, весь прогресс человечества состоит в перенесении принципов философии из сфе-

[35] Там же. С. 363.
[36] Там же.
[37] Там же. С. 384—385.

ры сознания в «круговорот действительной жизни». Поэтому строгое отношение социалистов к определению своей мировоззренческой позиции имеет для Петрашевского первостепенное значение. С одной стороны, он высказывает свое неудовлетворение материалистическими теориями, которые, как и многие в то время, толкует вульгарно, полагая, что материализм есть или полное отрицание духовной жизни, или грубое стремление к удовлетворению плотских потребностей. С другой стороны, Петрашевский не жалеет обличительных слов, описывая обскурантизм и мистицизм. В статье, которая так и называется «Мистицизм», он показывает несовместимость науки и религии, противоположность религиозного сознания научному познанию. Отказавшись от «обыкновенного пути разума», мистики утверждают то, что ясно противоречит опыту и здравому смыслу. Как в понятиях одного человека, так и в миросозерцании целого общества мистицизм неизбежно порождает или ограниченность ума, или его извращение. В статье «Оракул» доказывается, что успехи в развитии естествознания мало-помалу сбрасывают с глаз человека таинственную завесу, и мир явлений предстает перед ним во всей его естественной простоте. Развитие науки изгоняет из сознания человека идею божества как всепроникающей силы, заставляет его руководствоваться в своих поступках исключительно трезвым разумом.

Еще Герцен подчеркнул, что Петрашевский занят был исключительно изысканием возможных средств для низвержения современного управления в России, а так как он полагал, что главной причиной порабощения русского народа были религиозные представления, то направил свою атаку и против религии. Однако взгляд Петрашевского на религию и особенно на христианство не заключал в себе одно только отрицание. Как и многие в то время на Западе и в России, он склонен был из христианства выводить истоки социализма. И в статье «Неохристианизм», и в статье «Объяснения системы Фурье» проводится одна и та же мысль, а именно: в догмате «возлюби ближнего, как самого себя» можно усмотреть первую, правда, еще мистифицированную формулировку точки зрения современного социализма. Очистить ее от религиозности путем анализа и опыта — такова, по мнению Петрашевского, одна из важных задач рациональной науки. На религию он стремится взглянуть исторически, как на миросозерцание, соответствующее различным ступеням умственного развития различных народов, а не как на «выдумку чьего-либо досужего воображения». Например, если прежде на Христа смотрели как на богочеловека, окруженного ореолом чудесного и таинственного, то теперь вооруженные данными строгой науки мыслящие люди видят в нем «обыкновенного демагога, несколько неудачно окончившего свою карьеру». В статье «Натурализм» Петрашевский определяет божество не иначе, как общую и высшую формулу чело-

веческого мышления; разновидность его — антропотеизм — объясняет происхождение сверхъестественного исключительно обоготворением человеческой личности и законов ее мышления.

Определение философской позиции Петрашевского не может быть однозначным. Органическая теория, конечно, является идеалистической. «Жизненный дух», «творческое начало», положенные в основу всего сущего, проходят через все ее известные варианты. Но, с другой стороны, Петрашевский совершенно свободен от многих непременных аксессуаров абсолютного идеализма, и прежде всего от спекулятивности в натурфилософии и гносеологии. Они ему чужды. Все его размышления идут от реальной действительности и остаются в ее пределах. В представлениях Петрашевского немало черт антропологизма, в том числе материалистического, так как вообще между органической теорией и антропологической философией много общих точек, производных от общего источника — философских систем Спинозы и Шеллинга. Главное здесь состоит в обосновании единства всего космоса. На этой основе Петрашевский искал философских основ социализма, он действовал в духе времени параллельно с Герценым и Белинским.

2. Н. А. СПЕШНЕВ

Николай Александрович Спешнев (1821—1882) происходил из богатой дворянской семьи. Первоначальное образование он получил в Александровском лицее, но, не окончив курса, перешел затем на факультет восточных языков Петербургского университета. Однако не лицею и университету Спешнев обязан глубокими познаниями в философии, политической экономии и истории социалистических учений, о чем в один голос говорят все, близко его знавшие. Решающую роль в его умственном развитии сыграло самообразование.

К серьезному изучению социальных наук и философии Спешнев обратился за границей, куда уехал в 1842 г.

Оказавшись в Европе накануне буржуазной революции, подобно Бакунину, Спешнев был захвачен ходом событий, сблизился с радикальными кругами и даже принял личное участие в гражданской войне в Швейцарии на стороне либеральных сил. Здесь же, в Европе, он завязывает связи с социалистами различных школ, но особенно увлекается идеями коммунизма в духе Вейтлинга и Дезами. За границей Спешнев сошелся также с некоторыми кругами польской эмиграции и с одним из ее представителей, с К. Э. Хоецким, потом поддерживал переписку.

В Россию Спешнев вернулся в 1846 г. убежденным коммунистом и материалистом. В этом же году он вошел в кружок Петрашевского и занял в нем несколько обособленное положение. Его не вполне устраивала пропагандистская атмосфера

кружка, к тому же у него как коммуниста скоро обнаружились расхождения с Петрашевским, державшимся фурьеристского направления в социализме. Спешнев стремился направить кружок на путь активной политической деятельности и даже предложил план создания тайного общества, впрочем, не встретивший сочувствия у большинства петрашевцев. В 1848 г. на одной из «пятниц» Спешнев начал серию лекций по религиозному вопросу, который намеревался изложить «с точки зрения коммунистов», но после первой, где речь шла об отвлеченных философских проблемах, лекции прекратились. К концу 40-х годов относится знакомство Спешнева с Некрасовым, Панаевым и Огаревым. Последний через Спешнева чуть было не вошел в общество петрашевцев, и только арест обоих помешал их дальнейшему сближению.

Вместе с другими петрашевцами Спешнев был сослан в Сибирь в каторжные работы. Из сибирской жизни Спешнева заслуживает упоминания, пожалуй, только знакомство со ссыльным Бакуниным, который весьма похвально отозвался о нем в письме к Герцену. В Центральную Россию он вернулся в 1860 г. Его бывший товарищ по обществу петрашевцев Плещеев писал Добролюбову в связи с возвращением Спешнева: «Сегодня я для своих именин был порадован не одним Вашим письмом, но еще приездом одного очень дорогого моему сердцу человека — Спешнева; он едет из Сибири с Муравьевым и будет непременно у Чернышевского, с которым желает познакомиться». Далее автор письма пишет о высоких качествах Спешнева как человека (у него «всегда слово шло об руку с делом»), восхищается его умом и заключает, что «из всех *наших* (имеются в виду петрашевцы. — *Авт.*) — это самая замечательная личность».[38] В письме Плещеева обращает на себя внимание, кроме высокой оценки личности Спешнева, также и то, что вернувшийся из заключения революционер эпохи 40-х годов проявил живой интерес к деятельности революционных демократов 60-х годов. Спешнев приветствовал крестьянскую реформу 1861 г., в своем имении передал крестьянам 2/3 принадлежавшей ему земли, но к активной политической жизни так и не вернулся.

Идейное наследство Спешнева невелико, если не сказать, что оно очень незначительно. И не потому, что первый русский утопический коммунист мало писал. Напротив, и по философии, и по социально-экономическим вопросам он сочинял довольно много. В его бумагах, захваченных при аресте, как это было выяснено еще Семевским,[39] находились: 1) «Рассуждение о предметах политической экономии, составленное по системе Фурье»; 2) «Рассуждение о крепостном состоянии, о необходимости не-

---

[38] Русская мысль. 1913. Кн. 1. С. 142.

[39] Семевский В. И. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. Ч. 1. М., 1922. С. 195.

отлагательного уничтожения его в России и о составлении общества из лиц, действующих для достижения этой цели»; 3) «Рассуждение о том, что социализм отнюдь не есть новая политическая экономия, а новая политика, или наука об обязанностях правительства и правах членов общества, называемого государством»; 4) отрывок из «Рассуждений о двух вопросах: общественном и религиозном». Возможно, у Спешнева были еще и какие-нибудь другие материалы или работы собственного сочинения, на которые почему-либо не обратили внимание следователи. Но Спешневу перед исторической наукой сильно не повезло, так как все названные рукописи исчезли вместе с его следственным делом. Сохранились только два обширных философских письма, адресованных польскому журналисту-эмигранту Хоецкому, набросок «Проекта обязательной подписки для членов тайного общества», отрывок из лекции о религии и кое-какие свидетельства в показаниях во время следствия. Вполне естественно, что на основании сохранившихся документов судить о взглядах этого видного русского революционера-коммуниста, материалиста и атеиста — можно лишь весьма приблизительно.

Отвечая на вопросы следственной комиссии, Спешнев показал, что мечтал о перестройке общества таким образом, чтобы все люди могли наслаждаться благосостоянием и чтобы каждый пользовался свободой в политической жизни страны. Самым важным для России он считал, как и большинство передовых людей того времени, вопрос об уничтожении крепостного права; но, в отличие от либералов западнического и славянофильского направлений, высказывался за уравнение в правах крестьян с другими сословиями или, точнее, за уничтожение сословного деления общества. Относительно политического строя у него не было определенных убеждений. Ему казалось, что для народа важна не форма правления, а то, чем «наполнена» эта форма; ему нужно правительство «хорошее, социальное». Спешнев полагал, что кроме законодательных, юридических и административных функций правительство должно взять в свои руки управление по крайней мере главными отраслями промышленности. Все это он высказал, по его собственному признанию, как далеко еще не созревшие и не обдуманные в подробностях мысли и соображения. И у членов следственной комиссии сложилось убеждение, что Спешнев к моменту ареста был «человек еще не установившийся, еще работающий и изучающий, и система его только постепенно складывалась, изменялась в подробностях и уяснялась для него самого».[40]

Разумеется, к показаниям Спешнева следует относиться критически, так как они были сделаны в чрезвычайных условиях, и, конечно, не в его интересах было до конца откровенно

[40] Там же. С. 196.

раскрывать свои планы. Но из показаний, хотя и не сохранившихся в подлиннике, а пересказанных другими лицами, все же можно заключить, что коммунист Спешнев был сторонником национализации земли и обобществления сельского хозяйства и промышленности.

Некоторый свет на политические взгляды Спешнева и особенно на вопрос о предлагавшихся средствах изменения общественно-политических порядков России проливают набросок плана тайного общества, которое, по его замыслам, должно было возглавить народное восстание, и фрагмент лекции о религии. В первом документе значится, например, такой пункт: «Когда Распорядительный комитет общества, сообразив силы общества, обстоятельства и представляющийся случай, решит, что настало время бунта, то я обязываюсь, не щадя себя, принять полное и открытое участие в восстании и драке».[41] А свою лекцию на собрании общества петрашевцев он начал такими словами: «С тех пор как стоит наша бедная Россия, в ней всегда и возможен был только один способ словесного распространения — изустный... для письменного слова всегда была какая-нибудь невозможность. Оттого-то... так как нам осталось одно изустное слово, то я и намерен пользоваться им без всякого стыда и совести, без всякого зазора для распространения социализма, атеизма, терроризма».[42]

Следовательно, Спешнев заявляет себя здесь сторонником революционных методов борьбы, говорит о «восстании», о «бунте», не исключая даже террора. В отличие от Петрашевского, настаивавшего на мирной пропаганде как необходимом условии подготовки революции, Спешнев был убежден в зрелости народа к революционному выступлению и готов был призывать крестьян к бунту.

О философских взглядах Спешнева можно говорить почти исключительно на основании его писем к Хоецкому. Других источников не сохранилось. Эти письма примечательны в том отношении, что в них содержится обстоятельный разбор с позиций материализма идеалистической немецкой философии и вместе с тем впервые в истории русской философии высказано критическое отношение к антропотеизму Фейербаха.

Философские письма Спешнева имели сравнительно узкое назначение — подвергнуть критике взгляды деятеля польского освободительного движения Генриха Каменского. Но так как прогрессивный польский журналист опирался на немецкую идеалистическую философию, автор писем коснулся существа немецкого идеализма конца XVIII — начала XIX в. Не вдаваясь в подробный разбор систем Фихте, Шеллинга и Гегеля, — а именно о них главным образом и идет речь, — Спешнев со

[41] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 503.

[42] Там же. С. 776.

знанием дела, на высоком философском уровне выделяет основные черты идеалистической метафизики, вскрывает ее глубокое внутреннее противоречие и старается показать несостоятельность идеалистических построений с точки зрения научного знания. Как политический деятель, которого более всего беспокоит «последний результат» в стремлениях не только практических, но также и теоретических, он понимает, что идеализм и материализм не могут между собою мириться, что «совершенно различные миросозерцания не могут в практической жизни мирно ужиться друг с другом, и не сегодня-завтра между ними должно возникнуть яблоко раздора».[43]

Прежде всего Спешнев отвергает основное, исходное положение, составляющее фундамент «всей метафизики вообще», которая строится на предположении, что все чувственные вещи суть следствия, результаты, откуда необходимо следует вывод, что существуют какие-то причины, лежащие за пределами реального мира. Основные черты метафизики, неизбежно вытекающие из только что изложенного исходного ее принципа, Спешнев видит в том, что всякая метафизика «имеет в своем основании недоказанные и недоказуемые гипотезы». Она стремится не изучить мир, а вообразить себе его происхождение. В выводах метафизики «не больше истины, чем в принципе, и они, несмотря на свое разнообразие, ни в коем случае не могут превратить гипотезу, из которой они исходят, в теорему или аксиому». По словам Спешнева, вообще метафизика понимает под «доказательством» нечто совершенно другое, чем точные науки, логика и здравый смысл. «Всякая метафизика, — писал он далее, — принимает абстрагирующую силу ума за шестое чувство, за *второе зрение,* которое открывает новый мир... Она создала другой мир наряду с реальным миром, она, следовательно, идеалистическая и поэтическая». И еще: «Всякая метафизика боится реальности, она считает действительно реальным нечто иное, чем самое вещь (сущность, идею и т. д.); реальный мир есть для нее великий маскарад, а ее фантастический мир — истинная реальность».[44] Пороком метафизики, — а под метафизикой, как это видно из письма Спешнева, он разумеет идеализм, — является и то, что она принимает качества вещей за некие самостоятельные сущности, воплощенные в вещах. Таким образом, идеалистическая философия не может считаться ни настоящей поэзией, ни подлинной наукой. Она возникла из ненасытного стремления человека охватить в своем познании все, но, не имея к этому никаких реальных возможностей, «обманывает это стремление, давая вместо истин гипотезы, подобно тому, как заглушают боль посредством паллиатива».[45]

---

[43] Там же. С. 489.
[44] Там же. С. 479.
[45] Там же. С. 480.

Несостоятельность идеализма особенно ярко проявляется в понимании сущности человека. В системах идеализма происходит «имматериализация» человека. Крупнейшие из представителей германской умозрительной философии, по словам Спешнева, совершенно справедливо издевались над «старой манией» представлять человеческую душу в виде этажерки, разделенной на полочки, на которых, как этикетки, разложены память, воображение и другие способности человеческой психики. Но при этом они впали в еще большую ошибку, представив человека «как существо с двойным дном, как два футляра, заключенных один в другом, или как драгоценность, заключенную в футляре, одним словом, как существо, Geist (дух), заключенное внутри другого — Körper (тело). Не будет ли более правильным соединить в одно единое целое всю активную часть человека, все его функции как мозговые, так и немозговые?».[46]

Так, шаг за шагом Спешнев разбивает самые исходные положения идеалистической философии и делает это с позиций материализма и опытного естествознания. Однако в обоих цитированных выше письмах к Хоецкому он почти ничего не говорит о позитивном решении поставленных вопросов. Письма носят сугубо критический характер. Поэтому довольно трудно определить, какому направлению материализма принадлежал автор. Ясно только одно, что он разделял антропологический взгляд Фейербаха на сущность религии и следовал ему при решении вопроса о происхождении идеи бога. Подобно автору «Сущности христианства», Спешнев объявлял бога абстракцией человека. В этой абстракции телесное отпало — «остались только свойства, функции и деяния человека», из которых были выбраны разум, доброта и т. п., а затем все это было связано, увеличено до бесконечности, доведено до апофеоза. Однако, соглашаясь с Фейербахом в методах, Спешнев решительно расходится с ним в конечных выводах. Под огонь его критики попадает антропотеизм Фейербаха, т. е. обоготворение человека, поиски немецким мыслителем новой человеческой религии, которая должна прийти на смену христианству. «Антропотеизм,— пишет Спешнев,— тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у него другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо бога-человека мы имеем теперь человека-бога. Изменился лишь порядок слов. Да разве разница между богом-человеком и человеком-богом так уж велика? Разве обособленный христианский бог не был целиком скроен по образу и подобию человека? Конечно, этот бог был существо особенное, отличное от человечества,— но разве в этом суть».[47] Антропотеизм, с точки зрения атеиста Спешнева,— это компромисс, полумера в отношении к религии, не конечный результат, а пере-

[46] Там же. С. 485.
[47] Там же. С. 496.

ходное учение, на котором мыслящие люди не смогут долго задержаться и неизбежно придут к «полному и безусловному отрицанию религии».

Из изложенного видно, что Спешнев был философски широко образованным человеком, свободно ориентировался в истории философии и превосходно разбирался в сложных проблемах, выдвинутых Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и Фейербахом. При этом о каждом из названных мыслителей он имел собственное независимое мнение. Обращают на себя внимание также самостоятельность и оригинальность суждений автора писем. Приходится только сожалеть, что в лице Спешнева под гнетом царизма погиб, по-видимому, крупный мыслитель. Впрочем, Спешнев в этом смысле не представлял собой исключения. Его постигла участь многих талантливых людей России, осознавших нелепость и гнусность самодержавно-крепостнической системы и нашедших в себе мужество поднять голос протеста и встать в ряды борцов за лучшее будущее порабощенного народа.

Раздел седьмой

ОБОСНОВАНИЕ И ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ МАТЕРИАЛИЗМА В БОРЬБЕ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДЕМОКРАТОВ С РАЗЛИЧНЫМИ ШКОЛАМИ ИДЕАЛИЗМА (50—60-е годы XIX в.)

Идейно-философская борьба 50—60-х годов развернулась на основе острых политических столкновений периода перехода от феодально-крепостнических отношений к капитализму.

Развитие капиталистического уклада в России началось еще во второй половине XVIII в.; к середине XIX столетия капитализм сделал заметные успехи, составив существенный элемент русской экономики. В стране возникает большое количество мануфактур, особенно в центральных губерниях; значительно возрастает число рабочих, которые, правда, в своем большинстве еще не свободны, а вербуются из среды оброчных и государственных крестьян. Нехватка свободных рабочих рук являлась одной из главных причин, сдерживающих развитие капитализма, другой — была узость внутреннего рынка, который вследствие преобладания натурального хозяйства рос медленнее самого производства. Крепостное право стало не только тормозом промышленного развития, но и порождало застой в сельском хозяйстве. Лишь небольшая часть помещиков оказывалась способной перестроить свою хозяйственную практику на буржуазный лад. Основная же масса по-прежнему опиралась на крепостнические методы — денежный и натуральный оброк, барщину и месячину. Подобные, давно изжившие себя формы эксплуатации, еще более подрывали устои крепостнической системы. Барщина вела к разорению крестьянского хозяйства, месячина — к обезземеливанию сельского населения, а денежный оброк — к ослаблению личной зависимости. Начиная с 40-х годов катастрофически нарастало разорение «дворянских гнезд». Большинство помещичьих имений оказались заложенными в государственную казну. В различных слоях общества росло сознание необходимости глубоких социальных перемен. Протестовало крестьянство, требовавшее уничтожения крепостной кабалы. Иными словами, страна вступала в по-

лосу видимого экономического и политического кризиса. Начиналась одна из самых бурных эпох в истории России.

Но решение крестьянского вопроса все откладывалось и откладывалось, так как господствующий класс боялся расстаться с традиционными привилегиями и понести материальные потери. Наконец, разразилась Крымская война, которая во всей наготе обнажила язвы крепостнической системы, показав, что именно она является причиной военного поражения России и отсталости страны вообще. После Крымской войны в России стала назревать революционная ситуация, достигшая наивысшего накала в 1861—1862 гг.

Силы экономического развития и все нарастающий общественный протест вынудили царизм и помещиков пойти на уступки. Вступивший на престол Александр II в 1856 г. на собрании московского дворянства заявил, что лучше освободить крестьян сверху, чем ожидать, когда это произойдет снизу. В 1858 г. был учрежден «Главный комитет для устройства дел сельского населения». Так началась подготовка крестьянской реформы, растянувшаяся на три года, в течение которых наглядно вскрылись противоречия между различными политическими группировками. С одной стороны, борьба шла внутри господствующего класса за форму и меру уступок, с другой — и это определяло смысл всего происходившего — между либерально-крепостническим лагерем и революционной демократией во главе с Чернышевским, представлявшей интересы крестьянства. В. И. Ленин следующим образом охарактеризовал тогдашнюю политическую атмосферу: «Оживление демократического движения в Европе, польское брожение, недовольство в Финляндии, требование политических реформ всей печатью и всем дворянством, распространение по всей России „Колокола", могучая проповедь Чернышевского, умевшего и подцензурными статьями воспитывать настоящих *революционеров,* появление прокламаций, возбуждение крестьян, которых „очень часто" приходилось с помощью военной силы и с пролитием крови *заставлять* принять „Положение", обдирающее их, как липку, коллективные отказы дворян — мировых посредников применять *такое* „Положение", студенческие беспорядки — при таких условиях самый осторожный и трезвый политик должен был бы признать революционный взрыв вполне возможным и крестьянское восстание — опасностью весьма серьезной».[1]

В либерально-крепостническом лагере наиболее консервативной силой были высшая аристократия, мелкопоместное дворянство и помещики черноземных губерний. Первая, обладая громадными богатствами и занимая крупные государственные посты, не испытывала на себе влияние экономического кризиса. Для мелких дворян отмена крепостного права означала потерю

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 29—30.

всех средств существования. А помещики Воронежской, Курской, Черниговской и других губерний этой полосы получали достаточные доходы, чтобы не задумываться о каких-либо переменах. Проекты, вышедшие из этих слоев дворянства, допускали самые минимальные уступки или даже отрицали их надобность вообще.

Другая точка зрения была представлена в проекте предводителя тверского дворянства Унковского, который выразил интересы среднего дворянства, дворянской интеллигенции и помещиков нечерноземных губерний, т. е. обуржуазившихся слоев господствующего класса. Этот и подобные ему проекты предполагали отмену крепостного права, наделение крестьян усадебной и полевой землей при условии выкупа, который уплачивается помещикам за личную свободу крестьян государством, а за землю — самими крестьянами.

Однако общим для всего дворянства, в том числе и либералов типа Унковского, К. Д. Кавелина, М. Н. Каткова и Б. Н. Чичерина, было стремление сохранить помещичье землевладение и экономическую зависимость крестьян, превратив их в сельскохозяйственных наемных рабочих. Такого рода позиция означала допущение развития капитализма в сельском хозяйстве по «прусскому пути».

Революционно-демократическая партия, в конце 50-х годов отмежевавшаяся от либералов и превратившаяся в самостоятельную политическую силу, отстаивала такое решение крестьянского вопроса, которое бы удовлетворило трудящееся население страны. Конечную цель Чернышевский и его единомышленники видели в революционном уничтожении существующего режима и построении социалистического общества. Однако в тех условиях революционные демократы, требовавшие уничтожения крепостного права с передачей всей земли тем, кто ее обрабатывает, объективно представляли другую тенденцию буржуазного развития России, состоявшую в образовании свободных крестьянских фермерских хозяйств и называемую обычно «американским путем» развития капитализма в сельском хозяйстве. Но в политическом отношении главное состояло в том, что Чернышевский, по словам Ленина, гениально предвидел все варианты реформы, понимая ее буржуазный характер, ее антинародность. Чернышевский и его единомышленники с самого начала заняли отрицательную позицию, исключающую всякие колебания в отношении проектов господствующего класса. Он вообще не допускал мысли о каком-либо «законном» решении, потому что само крепостное право считал беззаконием.

Крестьянская реформа, обнародованная 19 февраля 1861 г., целиком отвечала интересам помещичьего класса. «Крестьян,— писал В. И. Ленин,— „освобождали" в России сами помещики, помещичье правительство самодержавного царя и его чиновники. И эти „освободители" *так* повели дело, что крестьяне

вышли „на свободу" ободранные до нищеты, вышли из рабства у помещиков в кабалу к тем же помещикам и их ставленникам».[2] У крестьян в пользу помещиков было отрезано свыше 1/5 земли, а за оставшиеся у них наделы они должны были уплатить 2-миллиардный выкуп. Это была дань вчерашним рабовладельцам.

Но тем не менее крестьянская реформа 1861 г. по своему содержанию была буржуазной и открыла более широкие возможности для развития капитализма в России. Ее компромиссный характер явился следствием слабости революционного движения. Хотя революционные демократы во главе с Чернышевским и боролись за радикальное решение крестьянского вопроса, однако их связи с народом были еще крайне слабы, а выступления крестьянских масс — стихийны и разрозненны.

Герцен и Огарев в Лондоне, Чернышевский в Петербурге и Москве формируют ядро революционной организации; возникают и другие радикальные группы. Между лондонским и петербургским центрами устанавливаются контакты для определения единства действий. Разрабатываются программы восстания, пишутся прокламации, обращенные к интеллигенции, молодежи, офицерам, крестьянам. В России впервые начинается практическая работа по подготовке народной революции.

Но царизму удалось сбить волну общественного подъема с помощью репрессий и либеральной демагогии, восхвалявшей реформы Александра II-«освободителя».

В классовой борьбе, развернувшейся в России накануне и в первые годы после крестьянской реформы, каждая партия выступала не только со своей политической программой, но и стремилась опереться на то или иное философское учение. В эти годы, как никогда прежде, поляризуются философские направления. Идеализм и материализм теперь строго соответствуют различным, враждебным друг другу политическим идеологиям. Идеализм становится символом верности охранительным началам, а материализм — знаменем революции.

Полем идейных столкновений становятся не только собственно философская проблематика, вопросы эстетики и исторической науки, как это было в 40-х годах. В сферу борьбы втягиваются также психология и физиология, этика и социология, литература и искусство. Как материалисты, так и идеалисты стремятся использовать новейшие данные естествознания для обоснования своих воззрений. Фокусом философской борьбы явилась полемика вокруг работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии». В ней приняли участие почти все крупные журналы, представляющие борющиеся партии. В «Современнике» позиции материализма защищали Добролю-

[2] Там же. Т 20. С. 140.

бов и Антонович, в «Русском слове» — Писарев. Основные силы идеализма объединились вокруг «Русского вестника» Каткова. В разгар полемики появилась книга И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга» (1863), которая обосновала связь психических процессов с физиологическими отправлениями человеческого организма и таким образом подкрепила материалистическую философию естественнонаучными аргументами. Заметное влияние приобрели труды немецких материалистов — Бюхнера, Фохта, Молешотта, которые, однако, подвергались насмешкам со стороны идеалистов и были в конечном счете отторгнуты материалистами школы Чернышевского из-за упрощенных и «грубых» форм естественнонаучных обобщений.

Идеалистическая философия 50—60-х годов в основном продолжает линию русского идеализма, наметившуюся ранее. Она сливается во многих пунктах с религией и вбирает в свои ряды богословов. В этот период идеализм усложняется, распадается на несколько течений. Среди них ведущая роль принадлежит религиозно-идеалистической философии (С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич, О. М. Новицкий). Но вместе с тем возникает правое неогегельянство (Чичерин, Н. Г. Дебольский, А. В. Сухово-Кобылин), возрождается шеллингианство в вариантах органической теории (Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский), распространяется позитивизм, представляющий собой более тонкую и гибкую систему и дающий различные формы истолкования в философии обеих партий. Позитивизм приобретает большое число последователей среди ученых, писателей, журналистов, политических деятелей, так что без учета его влияния невозможно разобраться в развитии русской мысли 60-х годов и последующих десятилетий XIX в. В качестве более или менее последовательных учеников Конта выступали Кавелин и В. В. Лесевич. Славянофильскую линию в идеологии (неославянофильство и почвенничество 60—70-х годов) продолжали новые лидеры: Н. Н. Страхов, Ап. Григорьев, Данилевский, Достоевский. Между названными течениями существовали противоречия, а иногда даже столкновения. Однако это были разногласия внутри идеализма. Они отступали на второй план в борьбе с материализмом, которому господствующие классы противопоставляли общий фронт.

Идеология революционных демократов, в том числе философия, также претерпевают заметные изменения, вызванные новыми общественными задачами и новыми условиями борьбы, приобретая большую практическую направленность. Более детально разрабатывается политическая программа. Развернутый вид получает учение о социализме, подкрепленное выдающимися экономическими и историческими исследованиями Чернышевского. Революционные демократы сознательно строят свои расчеты на крестьянские массы и даже пытаются прямо обратиться к народу.

Происходит смещение проблематики и в области философии. В трудах шестидесятников на первое место выдвигается вопрос о материальном единстве мира и человека. Если Герцен и Белинский были заняты переработкой идеалистической диалектики на материалистической основе и делали явный крен в сторону общей методологии, то Чернышевский, Добролюбов и Писарев главное внимание уделяли теории материализма, которая получила в их трудах дальнейшее обоснование и развитие на основе осмысления достижений естествознания — физики, химии, биологии, психологии. Осуществляется материалистическое истолкование дарвинизма и позитивизма. В материалистическую философию органически входит антропологический принцип, занявший в ней центральное положение при объяснении единства природы и цельности человека. Антропологический материализм играет ведущую роль в борьбе с идеализмом и вполне удовлетворительно для уровня философских представлений того времени решает все другие теоретические задачи, тем более что в трудах Чернышевского, Добролюбова и Писарева он дополняется новыми подходами социологического порядка.

Предельно четкая расстановка политических сил в 50—60-е годы и ее отражение в идеологической области создают условия для осознания принципа партийности философии и выявления формулы основного вопроса философии, что является высоким достижением революционно-демократической мысли. Намечается даже приближение Чернышевского и Добролюбова к научному пониманию роли практики в познании, как критерия истинности знаний, и даже как объективной основы науки, искусства, политического мышления.

Еще более глубокое развитие происходит в области социологической теории, поскольку именно в ней осуществляется поиск ответов на вопросы политической жизни. Обобщение наблюдаемых фактов, событий, отношений, вообще структуры и взаимодействия общественного механизма достигло высокой степени адекватности. В результате Чернышевский, Добролюбов, Писарев, а затем Ткачев и Бакунин перешагнули черту, разделяющую идеализм и материализм в понимании истории. Путь их восхождения шел через накопление в социологии элементов диалектико-материалистического взгляда и заполнения ими мировоззренческой системы с вытеснением из нее противоположных концептов идеализма. Достигнув накопления, близкого к максимуму, процесс этот, однако, не завершился переходом в новое качество всей системы понятий в целом. Но в сущности по большинству проблем в социологии указанные мыслители пришли к верным решениям, что предполагает нахождение новой методологии в оценке их взглядов на общество. Народ связывается с трудовой, производительной деятельностью и принимается в качестве главной движущей силы

истории. Личность выводится из исторических обстоятельств и определяется как выразитель назревших потребностей общества. Классы ставятся в зависимость от их роли в производстве, от источника и размера получаемого дохода. Государство определяется как орган господствующего класса. Революции понимаются как естественно вызревающие акты коренного преобразования всех сторон общественного организма, прерывающие его плавное развитие. Социализм и коммунизм рассматриваются в качестве результата экономических, социальных и политических преобразований. Эскизно намечается понятие об общественно-экономических формациях, обозначаются все известные их типы. Национальный вопрос увязывается с политическим и подчиняется ему. Искусство и литература, наука, философия, религия наполняются объективным общественным содержанием и приобретают очертания форм общественного сознания. Меняется в определенном аспекте взгляд на духовную жизнь общества вообще. Если в 40-е годы и раньше просветительство понималось в качестве самостоятельного целеполагающего основания социального совершенства, то в 60-е годы оно становится средством идейного развития народа и мобилизации общественных сил, составной частью субъективного фактора в истории.

Иными словами, в социологии шестидесятников преобладает материалистическое решение большей части отдельно взятых проблем. Отсутствует их системная связь. Форма, общая рамка остается идеалистической, содержание — по преимуществу материалистическое.

В идеологии революционных демократов 60-х годов ясно выделяются три составные части научного мировоззрения: философия, политическая экономия, социализм, что приближает ее к структуре и содержанию марксизма. Между составными частями выявляются внутренние связи и взаимоопосредования, ориентированные на выражение интересов трудового народа.

Взятые в целом воззрения шестидесятников поднялись на высшую ступень зрелости, которая одновременно явилась потолком в развитии теоретического народничества. После него началась нисходящая линия, так как в период практического народничества хотя и были более глубоко поставлены многие вопросы, однако общий теоретический уровень снизился вследствие утраты мировоззренческой цельности.

Глава XXI

РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Весьма видную роль в открытой идейно-философской борьбе, развернувшейся накануне и в первое десятилетие после

крестьянской реформы, играл религиозный идеализм, наиболее видными представителями которого были С. С. Гогоцкий и П. Д. Юркевич.

1. С. С. ГОГОЦКИЙ

Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813—1889) после окончания Киевской духовной академии в 1837 г. преподавал в ней сначала польский и немецкий языки, а затем и философию. В 1851 г. он перешел в Киевский университет, где в качестве ординарного профессора читал различные курсы философии.

В философском отношении Гогоцкий был широко образованным человеком и необычайно плодовитым автором. Ему принадлежит большое количество произведений, из которых можно отметить «Критический взгляд на философию Канта» (1847), «О характере философии средних веков» (магистерская диссертация, 1849), «Диалектическая система Гегеля, ее достоинства и недостатки» (докторская диссертация, 1860), «Философский словарь» (1876), «Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века, и отношение той и другой к образованию» (1878—1833). Среди работ Гогоцкого выделяется своей значительностью четырехтомный «Философский лексикон» (1857—1871), который представлял собой нечто вроде философской энциклопедии того времени. Если не считать «Историю философских систем» Галича, это был первый в России серьезный труд по истории философии. Несмотря на идеалистическую тенденциозность автора, собранный в «Философском лексиконе» большой фактический материал имел известное познавательное значение, что было отмечено «Современником» в рецензии Антоновича.

Гогоцкий отдавал себе отчет в том, что «самое отвлеченное умозрение не так безразлично, как думают, в отношении к живым интересам науки и может идти об руку с самыми живыми вопросами современности».[1] Партийность Гогоцкого отчетливо обнаруживается в его отношении к основным направлениям философии — материализму и идеализму. Если в крупнейших идеалистах он видел своих союзников, то материализм или третировал совершенно, или изображал в виде грубого, примитивного и невежественного учения. Чернышевский очень хорошо заметил, что, например, в «Философском словаре» Гогоцкий «про каждого не-идеалиста говорит то же самое: и психологии-то он не знает, и естественные-то науки ему неизвестны, и внутренний-то опыт он отвергает, и перед фактами-то он падает во прах, и метафизику-то он с естественными нау-

---

[1] Гогоцкий С. С. Философский лексикон: В 4 т. Т. II. Киев, 1861. С. 354.

ками смешивает, и человека-то он унижает и т. д. и т. д.».[2]

Четко разграничивая материализм и идеализм, Гогоцкий следующим образом формулирует основной вопрос философии: «Так ли понимать жизнь, что она составляет только продукт слепых и бессознательных сил физических, или так, что физические силы составляют произведение творящего, всемогущего разума и орудие высших, разумных целей бытия?»[3] Гогоцкий защищает вторую точку зрения, т. е. идеализм и религию, заявляя: «Все высшие истины и законы деятельности, облагораживающие человеческую жизнь, доступны только идеализму».[4] Люди с «развращенными нравами» и «легкомысленные», к которым он относит материалистов, не могут достигнуть истинного знания, так как от их взора высшая идея божества заслонена конечным вещественным миром. Материализм для Гогоцкого — это «самое низшее и бессмысленное направление философии», которое «находится в прямом противоречии с идеею верховного существа и неминуемо ведет к атеизму».[5] При этом его более всего беспокоит то, что материализм и связанный с ним атеизм ведут к расстройству как частной, так и общественной жизни. В этом как нельзя более ясно обнаруживается политическая подоплека идеалистических нападок на материализм.

Из всех философских систем прошлого Гогоцкий выделяет учения Канта и Гегеля. Кант, по его мнению, правильно указал на проблемы, без решения которых философия не может стать подлинной наукой, а именно — он обратил внимание на связь содержания философии с внутренней силой человеческого духа. Величие и глубина Канта, пишет автор «Философского лексикона», «поражает особенно в том отношении, что при полном сознании достоинства приемов точной науки, он в то же время всегда проникнут глубоким сочувствием к истинам сверхчувственным».[6] В философии Канта Гогоцкого привлекает стремление примирить науку с религией.

Однако далеко не все в кантианстве было приемлемо для Гогоцкого. В частности, он отвергает субъективизм и агностицизм. Если существует крайнее разделение между началом мыслящим и сущностью вещей, а теоретический разум познает только ограниченные предметы и неприложим к безусловному, то и идея бога оказывается за пределами сознания. Именно в этом Гогоцкий видел главный порок философии Канта, которую он критиковал справа с точки зрения религиозного идеализма.

---

[2] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. VII. М., 1950. С. 769.

[3] Гогоцкий С. С. Философский словарь или краткое объяснение... Киев, 1876. С. 122.

[4] Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Т. II. С. 766.

[5] Там же. Т. I. Киев, 1857. С. 217.

[6] Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Т. III. Киев, 1866. С. 86.

В отличие от Канта, который отрывал сущность от явления, мир духовный от мира вещественного, Гегель вслед за Шеллингом положил в основу всего сущего идею безусловно-тождественного, всемирного начала жизни. Гогоцкий считал себя последователем Гегеля и многие положения своей философии заимствовал из гегельянства. Особенно импонировало ему центральное положение объективного идеализма, согласно которому безусловное, абсолютная идея, или, — что то же самое, по Гогоцкому, — божество, обнаруживает себя в мире физическом и нравственном, выступая как творческая сила. Однако он критикует Гегеля за произвольный, конструктивистский характер чистых категорий мысли и указывает на известную близость гегельянства к онтологии материализма.

Гогоцкий считает, что допускать присутствие безусловного в доступном нам мире и в человеческом духе еще не значит отождествлять его с миром. А Гегель впал именно в эту крайность. В результате он пришел «к преувеличенному понятию о нашем мышлении и к недостаточному, унизительному — о верховном существе».[7] Как и славянофилы 40-х годов, Гогоцкий нападает на Гегеля за то, что тот не отделяет развитие человеческого сознания от жизни самого бога, и защищает теистическую точку зрения в онтологии.

Бессодержательная логическая идея, положенная в основу развития, в конечном счете в силу своей «неопределенности» и «бессознательности» была так сходна с представлениями материалистов о материальной субстанции, что не было никаких препятствий в замене ее началом вещественным. И в этом случае Гогоцкий по существу повторяет доводы Хомякова и Киреевского о том, что бессубстратная система Гегеля подготовила материализм.

Встав на путь крайнего рационализма, Гегель не смог избежать ложного взгляда на религию, на место которой он пытался подставить свою философию. А между тем в мире вещественном и духовном имеется цель, к которой стремится все развитие через постепенный переход от низшего к высшему. Эта «гармония и постепенность творений неразрывно соединены с понятием о присутствии божественной силы, зиждущей и устрояющей мир».[8] От степени отчетливого выражения идеи бога, как богатого, разумного и творческого начала мира, зависят совершенство и достоинство всякой философии.

Деятельность человеческого познания, по Гогоцкому, начинается с чувственного восприятия, но это «нисколько не значит, будто из ощущения происходит и на ощущении утверждается сама достоверность и сила познания».[9] Только на низшей ступени, пока предметы познания составляют явления, взаимно

---

[7] Там же. Т. II. С. 149.
[8] Там же. С. 150.
[9] Там же. Т. IV. Киев, 1872. С. 162.

ограничивающие друг друга, наше знание о них, опирающееся на чувственный опыт, может претендовать на определенность и достоверность. Как только встают вопросы, «касающиеся высшего начала жизни, высшей цели человека, общего значения его нравственной природы, ее отношения к жизни фактической, то познание... по свойству своей внутренней силы приближается к вере и требует внутреннего опыта, внутреннего, непосредственного убеждения в важности его содержания».[10] Итак, есть два пути познания и соответственно два рода истин. Первый путь — низший — требует работы разума и применения логических законов, а истины, получаемые в результате такого познания, означают согласие наших представлений и понятий с законами наблюдаемой действительности. Второй, высший путь связан с верой, с внутренним опытом. Лишь этим последним путем достигается «творящее и мироправящее могущество», присутствие в причинном течении явлений целесообразного порядка, а также смысл жизни «нравственных существ».

Объявление веры высшим знанием привело Гогоцкого к признанию врожденных идей; к числу которых он прежде всего относит идею бога. «Богом, — пишет он в полном согласии с учением религии, — мы называем верховное существо, создающее мир и промышляющее о нем».[11] Идея божественного существа находится внутри человеческого духа и неотделима от него. Таким образом, Гогоцкий выступает с откровенной апологией религии. И вообще как в онтологии, так и в гносеологии идеализм и религия у него слиты воедино, дополняют друг друга и составляют единое целое.

Сочинения Гогоцкого по философии и истории философии не одинаково были встречены в русском обществе. Чернышевский и Антонович выступили с критикой его религиозного идеализма. В частности, Антонович указал на неоригинальность «Философского лексикона», на его компилятивный характер и тенденциозность в подборе и изложении философских учений прошлого. Напротив, в лагере идеализма работы Гогоцкого были приняты с восторгом. Но среди идеалистов нашлись и такие крайние, которых не вполне удовлетворила даже философская позиция Гогоцкого. Например, Юркевич критиковал автора «Философского лексикона» за противоречивость и непоследовательность в защите церковного вероучения.

2. П. Д. ЮРКЕВИЧ

Памфил Данилович Юркевич (1827—1874) занимал еще более крайнюю позицию в русском идеализме 60-х годов, чем Гогоцкий. Богослов по образованию и убеждениям, он сначала

[10] Там же. С. 164.
[11] Там же. Т. I. С. 216.

подвизался в качестве профессора философии в Киевской духовной академии, а в 1861 г. был приглашен в Московский университет. Реакция возлагала надежды на то, что его лекции ослабят интерес студенчества к материалистической философии революционных демократов. Однако этим надеждам не суждено было осуществиться, так как студенческая молодежь встретила Юркевича в штыки. В одном анонимном письме лектора предупреждали: «Материализм уже сильно въелся в убеждения, потому надобно обращаться с ним строго деликатно». И далее автор письма продолжал: «Если в следующих лекциях Вы не оставите цинизм, не будете с достоинством относиться к материалистам, то услышите уже не шиканье, а свистки».[12] Разразился публичный скандал, и дело кончилось прекращением лекций.

Философские сочинения Юркевич немногочисленны. Это по преимуществу статьи, опубликованные главным образом в изданиях Киевской духовной академии. Уже одно перечисление названий может дать понятие о направленности их и круге интересов автора: «Идея», «Материализм и задачи философии», «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия», «По поводу статей богословского содержания, помещенных в „Философском лексиконе"», «Доказательства бытия божия», «Мир с ближними, как условие христианского общежития», «Из науки о человеческом духе» и ряд других в том же роде.

Как философ Юркевич мало чем примечателен и уж совсем не оригинален. Это типичный философствующий богослов. Вероятно, он не был бы даже замечен, если бы не стечение обстоятельств, которые вынесли его на поверхность. Дело в том, что издатель и редактор «Русского вестника» Катков в апрельской книжке своего журнала за 1861 г. перепечатал в обширных извлечениях статью Юркевича «Из науки о человеческом духе», в которой содержались выпады против работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии» и делалась попытка дискредитировать материализм вообще. В результате никому ранее не известный Юркевич был поставлен во главе похода против материалистической философии революционных демократов.

Что же противопоставил Юркевич материализму в своей статье, получившей неожиданно для самого автора столь широкую известность?

Как богослов и идеалист Юркевич с порога отвергает материализм, объявляя его односторонним, упрощенным и грубым взглядом на мир. Для него первоосновой всего существующего является не материя, а сверхъестественный дух или бог. «Христианское миросозерцание, — писал он, — ...материю признает

---

[12] Современник. 1863 № IV (апрель). С. 358—630.

произведением духа, она должна носить на себе следы духовного начала, из которого произошла она».[13] Материалистическому монизму Юркевич противопоставляет шеллингианское сверхчувственное тождество материального и духовного. Но отвергнуть материализм еще не значит преодолеть его. И это Юркевич хорошо понимал. Поэтому в критике материализма он идет вглубь, избирая в качестве главного объекта своих нападок истолкование психической жизни человека, вопросов сознания и познания.

Юркевич прежде всего стремится опровергнуть основное положение Чернышевского о единстве человеческого организма и телесной обусловленности всех его отправлений. Правда, он тоже противник дуализма, но лишь дуализма «метафизического», а не «гносеологического». «Метафизический дуализм» касается вопроса о взаимоотношении внешнего и внутреннего опыта, духа и тела, физического и психического. Юркевич согласен с Чернышевским, что человеческий организм един и неразделим. Но если Чернышевский ставит духовное в зависимость от материального, психологию — от физиологии, то Юркевич поступает как раз наоборот. Единство человека состоит не в материальности, а основано на примате духовного.

Другое дело — «гносеологический дуализм». «Сколько бы мы ни толковали о единстве человеческого организма, — заявляет Юркевич, — всегда мы будем познавать человеческое существо двояко: внешними чувствами — тело и его органы и внутренним чувством — душевные явления».[14] Опираясь на Юма и Канта, он решительно разграничивает в гносеологическом отношении материю и сознание, физиологию и психологию, естествознание и философию.

Свои доказательства, направленные на опровержение материалистической теории познания, Юркевич строит на критике используемого Чернышевским диалектического закона о переходе количественных изменений в качественные. В действии, говорит он, не может быть того, чего нет в причине. Сотрясение струны не превращается в звук струны; оно остается сотрясением. Также и движение экипажа не переходит в его стук. Если бы количество движений превращалось в качество звуков, то глухой, но зрячий человек не мог бы видеть движения скрипучих берез, стучащих экипажей и т. п. Природа не обладает волшебной силой превращения количеств в качества. Количественные различия переходят в качественные не в самом предмете, а в его отношениях к ощущающему и воспринимающему субъекту. Из этих метафизических рассуждений с известной долей субъективизма Юркевич делает вывод о невозможности происхождения сознания из материи.

---

[13] Труды Киевской духовной академии. 1860. Т. IV. С. 383.
[14] Русский вестник. 1861. Т. 32. Март — апрель. С. 91.

Юркевич отчасти прав, когда упрекает Чернышевского за упрощенную трактовку проблемы сознания и, в частности, за утверждение, будто философия не видит в человеке сверх того, что видят в нем медицина, физиология и другие естественные науки. Однако он нащупывает слабые места в антропологическом взгляде с тем, чтобы подставить вместо него идеализм. Юркевич отвергает физиологические основы психической деятельности и стремится доказать, что психология не может получать своего материала ниоткуда, кроме внутреннего опыта. «Дух со своими формами воззрения и познания, — пишет он, — есть начало, из которого должно изъяснять внешнее, а не наоборот; смысл внешних явлений может быть разгадан только из откровений самосознания, а не наоборот. На этом начале во все времена стояла философия...»[15]

Религиозный идеализм Юркевича вызвал решительный отпор из лагеря революционной демократии. Чернышевский выступил с блестящей статьей «Полемические красоты», в которой заклеймил доводы идеализма против материализма как несовместимые с наукой. Но окончательный удар по противникам Чернышевского из идеалистического стана нанесла работа Сеченова «Рефлексы головного мозга», которая принесла полную победу материализму и положила конец полемике.

Другое, неославянофильское направление, очень близкое по духу к религиозно-идеалистической философии Гогоцкого и Юркевича, находит наиболее яркое выражение у Страхова, который еще ближе стоит к точке зрения Хомякова и Киреевского.

---

[15] Там же. С. 105.

Глава XXII

НЕОСЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ПОЧВЕННИЧЕСТВО

В пореформенный период старое славянофильство, представленное И. Аксаковым и Самариным, трансформируется в почвенничество, главными идеологами которого стали Ф. М. Достоевский, Ап. А. Григорьев, Н. Н. Страхов, Н. Я. Данилевский, и К. Н. Леонтьев. Используя основные положения старого славянофильства, почвенничество выступает как разновидность консервативной политической идеологии и как течение идеалистической философии, противостоящее революционной демократии 60 — 80-х годов. Идеологи почвенничества создают разностороннюю систему воззрений, охватывающую философию и науку (Страхов), социологию и политику (Данилевский, Леонтьев), эстетику и литературную критику (Григорьев), этику (Достоевский), и все идут в русле органической теории. Социальная

программа славянофильства приобретает более четкую политическую определенность, утрачивая былую оппозиционность. В ней снимается крестьянский вопрос, признанный решенным в результате реформы 1861 г.; ясно выявляется сдвиг в сторону поддержки внешней и внутренней политики царизма. Неославянофильство перерастает в национализм и панславизм.

Наиболее правые позиции занимал Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891), самый младший неославянофил. Порывая с остатками либерализма, он выступает в эпоху утверждения капитализма как идеолог дворянства и самодержавия. Социологические взгляды Леонтьева, изложенные в книге «Восток, Россия и славянство», не представляют самостоятельного интереса. Он в основном повторяет теорию Данилевского, однако делает столь крайние выводы, что они вызвали негативную реакцию и славянофилов, и охранителей. Доведя идею самобытности России до требования полной ее изоляции от Европы и возврата к византинизму, Леонтьев призывал остановить развитие капитализма, который приводит к опасному обострению классовых противоречий.

1. Ап. А. ГРИГОРЬЕВ

Аполлон Александрович Григорьев (1822—1864), литературный критик, поэт, публицист был сыном служащего Московской городской управы. Получил хорошее домашнее образование, воспитывался в старорусской обстановке Замоскворечья. В 1842 г. окончил Московский университет по юридическому факультету первым кандидатом. Начал службу заведующим университетской библиотекой, затем был избран секретарем Ученого совета. Но скоро оставил Москву и в Петербурге сменил несколько разных должностей. Как и позже, начиная с этого времени, нигде долго не задерживался, так как отличался беспорядочностью, житейской неорганизованностью.

В середине 40-х годов вошел в литературные круги, публиковался в «Отечественных записках» и других журналах, писал критику, стихи, театральные рецензии, переводы. В 1844—1845 гг. посещал «пятницы» Петрашевского. С 1850 г. состоял в «молодой редакции» «Москвитянина», фактически возглавив журнал, вокруг которого сложился литературный кружок (Островский, Мей, Мельников-Печерский и др.), по словам Григорьева, — «молодой, смелый, пьяный и блестящий дарованиями». Кружок имел прославянофильскую направленность, в нем начала подготавливаться идеология почвенничества как симбиоз славянофильства и «официальной народности». «Москвитянин», однако, не приобрел ожидаемой популярности. Парадоксальные идеи Григорьева, раздувание им культа Островского, а также экстравагантные приемы полемики с другими,

особенно петербургскими, журналами не способствовали привлечению читающей публики.

После прекращения «Москвитянина» в 1856 г. Григорьев возвратился в Петербург, где сотрудничал в «Русской беседе», «Библиотеке для чтения», «Русском слове», «Русском вестнике» и еще некоторых изданиях, но нигде не приобрел прочного положения. Недолго работал и в «Эпохе» бр. Достоевских, хотя с издателями был связан единомыслием и личной дружбой. После короткой службы в Оренбурге редактирует московский «Якорь», где на общем фоне стереотипных театральных репортажей его статьи, не лишенные вкуса и знания театра, имели значительный успех.

Последний год жизни Григорьев состоял критиком в «Эпохе».

Умственное развитие Григорьева в течение всей жизни, по смыслу его собственных признаний, происходило на русской национальной основе, в дворянско-славянофильском восприятии, конечно: в детстве сказки, песни, игры; в студенческие годы русская литература и история в трактовке наставников-профессоров Погодина и Шевырева; затем собственно почвенничество. Но теоретическое осмысление русской действительности Григорьевым и выработка мировоззрения протекали в общем русле развития молодой интеллигенции: философия Шеллинга, потом Гегеля и снова Шеллинга, которого будущий теоретик почвенничества всегда считал своим «великим учителем». Отсюда Григорьев естественным образом примкнул к славянофильству. Хомяков, Киреевский, К. Аксаков сделались для него самыми авторитетными мыслителями, последовательнее других опиравшимися на шеллингианство. Правда, в отличие от них, Григорьев в философии Шеллинга выделил органическую теорию, найдя единомышленников в обществе Петрашевского — главу кружка, а также Данилевского, возможно, и Достоевского. На базе органической теории создал так называемую органическую эстетику — органическую критику.

Интерес к социализму, скоро, однако, угасший, Григорьев, как и Достоевский, вынес из общения с Белинским. Воздействие личности великого критика оба они сохранили на всю жизнь. Белинского Григорьев — сообразно особенностям своего стиля — называл «бессмертным борцом идей», «самым могущественным духом», «натурой поистине гениальной». Впоследствии, несмотря на негативное отношение к эстетике Белинского «по философскому принципу», Григорьев все же сохранил глубокие следы его влияния в понимании реализма, общественной роли и народности искусства, подвергшихся, разумеется, переориентации под углом зрения «органицизма». Но в целом эстетический материализм «натурального» направления представлялся Григорьеву схематичным, «голо логичным» и после Белинского уже умершим. Его преодолела органическая эстетика, понимающая жизнь и духовный мир человека вслед за Хомя-

ковым более «богатым» и «несводимым» к логике. Именно с этих иррационалистических позиций Григорьев и Достоевский в эпоху 60-х годов полемизировали с революционно-демократическими журналами по вопросам эстетики, литературной критики, философии, социализма.

Литературно-теоретическое наследие Григорьева довольно значительно и охватывает статьи, рецензии, мемуары. Наиболее принципиальные работы: «О правде и искренности в искусстве», «Несколько слов о законах и терминах органической критики», «Парадоксы органической критики», «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства». Как литератор Григорьев отличался своеобразной манерой письма. В его статьях подчас с трудом прослеживается общий план, текст разбросанный, нестройный, много импровизаций. На литературном творчестве сильно сказывался его образ жизни; он сам соглашался, что «статьи халатные, писанные на распашку». Вероятно, его мировоззрение осталось неоформленным и неуясненным до конца даже для себя. Так, последняя статья «Парадоксы органической критики» писалась по просьбе Достоевского с целью сведения воедино всего комплекса идей Григорьева, но тоже по обыкновению осталась незавершенной.

Увлекающаяся, изломанная жизнью натура этого русского эстета не лишена обаяния. В его стихах много чувства, статьи — искренние, а романсы, сочиненные в цыганском духе, поются до сих пор.

Представляется вероятным, что среди петрашевцев первым на органическую теорию обратил внимание сам глава «Общества», так как именно в академических кругах и журналах столицы сложился центр этого направления, представленного Велланским (Медико-хирургическая академия), Галичем (лицей, университет, где учились Петрашевский и Данилевский). Но не следует исключать, что москвич, студент и служащий университета Григорьев мог познакомиться с теорией «органицизма» по лекциям и сочинениям профессоров Грановского, Надеждина и Рулье. Скорее всего, на органическую теорию его навел Хомяков, утверждавший единство народа как живого тела, соединенного «соборностью», благодаря которой достигается знание божественной сущности мира. Кроме того, именно Хомяков от критики рационализма впервые в русской мысли пришел к вопросу о структуре сознания, включающего чувство, волю, разум, веру.

В дальнейшем «органицисты», сформировавшиеся в «Обществе», расходятся в истолковании и приложении органической теории. Петрашевский использовал ее во всей полноте понятий как концепцию дискретного единства мира для обоснования социализма, Григорьев построил на ней эстетику, Данилевский — теорию культурно-исторических типов. Своеобразие

Григорьева и Данилевского состоит еще и в том, что оба они — к ним позже присоединился и Достоевский — открыто выражали свое негативное отношение к возможности существования универсальных законов и, следовательно, построения общей теории. Протестуя против доктринерства, «деспотизма теории», они понимали под ней синтез умозрений, результат логизированного мышления, налагаемого на бесконечную жизнь, которую наука охватить во всем объеме не в состоянии. Поэтому в общей формуле «органицизма», распространенного на социальную жизнь, — «общество дискретно, организм конкретен», — делается акцент на второе определение. Организм, индивидуальное бытие рассматривались в системе макромира как самоцельные. Григорьев, кроме того, воспринимал шеллингианство через призму искусства.

Заявляя, что Шеллинг — «все — един», он, во-первых, не расчленял «философии тождества» и «философии откровения», или, лучше сказать, их различие понималось как несущественное, во-вторых, не выделяя структурных элементов философии Шеллинга, он брал за исходное главное положение, что мир в целом есть единый живой организм, человеческое общество — его часть, а человек — аналогичная целостная индивидуальность, фокусирующая себя в психике. Гармония мира есть сама по себе вечная красота, абсолютное произведение искусства. Отсюда естествен переход к искусству как социальному феномену, которое является «органичным целым» во всех своих частях, подобно природе. Искусство, имеющее своим объектом высшие начала бытия, прекрасно-гармоничные по своей сущности, должно быть поэтому высшей формой познания. Философия в таком случае выступает в качестве интеллектуального познания истины, тогда как искусство суть эстетическое созерцание, достигающее абсолютной объективности знания как знания цельного. Оно удовлетворяет не только интеллект, но и всю совокупность познавательной потребности человека как целостного организма. До Григорьева никто не преломлял органическую теорию в таком ракурсе. Петрашевского эстетика просто не занимала. Велланский и Галич утверждали совпадение прекрасного и рационально истинного. Надеждин исследовал не столько сущность искусства, сколько его исторические формы и общественное назначение.

Григорьев соглашался с Белинским, что искусство возникает и развивается как отражение жизни. Однако отражение возможно в сознании человека потому, что люди являются сознающими организмами благодаря тому, что психика суть модификация всеобщей жизненной силы в сознающем индивиде. И еще самое важное: отражаемую жизнь нельзя понять посредством умозрительных «обобщений». «Для меня „жизнь", — писал Григорьев, — есть действительно нечто таинственное, потому таинственное, что она есть нечто неисчерпаемое, „бездна, по-

глощающая всякий конечный разум", по выражению одной старой мистической книги, необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод какой бы то ни было умной головы, нечто даже ироническое, а вместе с тем полное любви в своей глубокой иронии, изводящее из себя миры за мирами...».[1] Объясняя, почему он беспрестанно употребляет такие термины, как «жизнь», «жизненный процесс», «живые силы», Григорьев ссылается на то, что они лучшим образом выражают деятельное начало, пронизывающее все сущее, и указывал, что исходит из тождества «законов органического творчества в параллельных явлениях мира психического (духовного) и соматического (материального)».[2] Органическая жизнь, «жизненный процесс», несущий в себе живые силы, образует бесконечный ряд существ разной степени совершенства. Так же и мысль, будучи органическим порождением, «не вдруг, не сразу принимает формы, совершенно ей соответствующие», не сразу достигает «органической соразмерности». И значит, логическое обобщение действительности всегда остается неполным, несовершенным. На этом строится так называемый исторический взгляд на искусство, обоснованный Белинским. Логические требования «голого» ума, конечно, содержат необходимый материал для оформления в стройные теории, которые, однако, «прилагаемые к быстро текущей жизни» теряют свое соответствие «чуть что не в самую минуту своего рождения». («Мысль изреченная есть ложь...», — цитирует здесь Григорьев слова Тютчева, находя в них уместный в данной связи аргумент.) Поэтому противоположный или «органический взгляд признает за свою исходную точку творческие, непосредственные, природные, жизненные силы; иными словами, не один ум с его логическими требованиями и порождаемыми необходимо этими требованиями теориями, а ум и логические его требования *плюс* жизнь и ее органические проявления».[3] Творчество, следовательно, представляется Григорьеву результатом работы «сил непосредственных, сил совершенно жизненных», более богатых («шире захватом»), чем «какое бы то ни было сознание», которое способно объяснить только прошедшее, тогда как творчество направляет «ясновидящие взгляды в будущее».[4] Как органическая сила жизни многообразна в своих проявлениях, так и искусство должно давать не простую логическую истину, но истину цветную, всегда конкретную, всегда содержащую «живой факт».

Таким образом, в искусстве Григорьев соединяет две формы познания — логическую, отражающую внешнюю жизнь, и бес-

---

[1] Григорьев Аполлон. Эстетика и критика. М., 1980. С. 138.
[2] Там же. С. 120.
[3] Там же. С. 145.
[4] Там же.

сознательную, идеально-внутреннюю, выявляющую скрытые «жизненные» силы явлений мира и самого художника-творца. Искусство представляет собой «тот цельный, непосредственный и сжатый синтез новых отношений мысли к жизни, который дается таинственным откровением великой художественной силы».[5]

Требование такого синтетического искусства без заданной идеи было реакцией на подчинение художественной практики различным философско-эстетическим теориям и на принципы критического реализма прежде всего. В качестве примера слепого преклонения перед абстрактными формулами, игнорирующими живую конкретную жизнь, Григорьев указывал на примирение Белинского с действительностью, когда великий критик следовал «змеиному» положению «что есть, то разумно», круто меняя свои взгляды на искусство. Осуждал Григорьев и славянофильский культ русского народного духа, называя его «узким», хотя выделял Хомякова, умевшего связать логику с верой в безграничную жизнь и потому не останавливающегося на «идеальчиках», на рутинных решениях. Упрек Белинскому — не частное эпизодическое замечание, а заключает в себе выход Григорьева к поиску иной методологии, переориентации его эстетической установки от абстрактных формул к определению стихийно-объективных оснований искусства, той почвы, на которой оно произрастает. В этом отношении он в основном принимал принцип национальности, народности в том виде, как он был обоснован Белинским до примирения с действительностью и развит после освобождения из плена гегелевских конструкций. Однако и он казался Григорьеву недостаточно содержательным, так как главное понятие «народ» толковалось Белинским, как полагал Григорьев, лишь по внешним признакам, без учета его глубинных сущностей, т. е. неорганично. Поэтому славянофильская «народность» казалась ему более близкой и естественно укладывающейся в органическую теорию, которая смотрела на народ как на единый организм, внутренне связанный духовной общностью и другими сопутствующими компонентами. Это, однако, не исключало сословной дифференциации с отклонениями от сущностных «коренных начал» народной жизни, носителями которых по справедливости Григорьев считал социальные низы, в том числе и купечество как непользующееся правами и привилегиями господствующего класса. Подобно К. Аксакову, Достоевскому и Толстому, дворянство Григорьев считал классом, утратившим народные стихии.

Все славянофилы, несмотря на известную мистификацию сознания и нравственности народа, подчиненных религиозной истине, серьезно и плодотворно изучали крестьянский быт, отношения и художественное творчество. Григорьев тоже; он на-

---

[5] Григорьев Ап. А. Собр. соч.: В 14 вып. Вып. 2. М., 1915. С. 70.

зывал фольклор «растительной поэзией», коренящейся в почве. Это и привело его к выводу о том, что вся правда лежит в народе. Народная жизнь и есть та почва, на которой все растет, стоит, а если движется, то движение будет правильным, когда совершается, «не теряя почвы под ногами», всегда сохраняя соприкосновение с ней. Общественное развитие, не опирающееся на национальную, народную почву, порождает уродливость. «Истинное искусство,— писал Григорьев,— было и будет всегда народное, демократическое в философском смысле этого слова. Искусство воплощает в образы, в идеалы сознание масс».[6] И значит, искусство (впрочем, и все другие слагаемые духовной жизни общества) должно быть органическим продуктом века и народа, живым голосом времени, его понятий, верований и убеждений. Или точнее: служить инструментом уразумения «эпох — организмов во времени» и «народов — организмов в пространстве». Искусство по существу национально — несет в себе народный дух, почву, даже местную, и соответственно истинный поэт является выразителем органических веяний, именно веяний — стихийных начал, а не влияний, которые узкорассудочны. Такое искусство не подлежит эстетической оценке: оно не есть только логический феномен, и о нем нельзя рассуждать «от теории».

Справедливо считая себя создателем органической критики (его ссылки на предшественников натянуты и неубедительны), Григорьев отделял ее от литературно-критической школы «теоретиков», т. е. от Чернышевского, Добролюбова и, естественно, Писарева, и, с другой стороны — от «эстетической» критики, или, иначе, концепции «чистого» искусства. Первая, по его мнению, если подытожить уже приведенные суждения о «натуральном направлении», страдает преувеличением историчности, различий сменяющихся форм искусства, в каждое время соответствующих определенному идеалу, тогда как идеал неизменен, потому что исходит из абсолютной сущности души. «Теоретики» также злоупотребляют антропологическим детерминизмом. «Эстетической» критике Григорьев отказывает в принадлежности к критическому жанру потому, что она выводится из ложной возможности существования художников, творящих ради «чистых» целей и никак не выражающих своего собственного сложного механизма души, включенной как момент в органическую жизнь человечества. Не следует отвлекаться также от того факта, что вся эстетическая концепция Григорьева была направлена и против официальных форм идеологии. Его обоснование свободного художественного творчества в известном смысле стимулировалось попыткой освободить искусство из-под казенной узды. При всей не-свободе Григорьева, вписавшегося в почвенническое направление русской философии и эстетики, его

[6] Там же. С. 36.

мышлению была чужда жесткая системность; напротив, оно полетистое и раскованное.

2. Н. Н. СТРАХОВ

Николай Николаевич Страхов (1828—1896) известен как активный сотрудник неославянофильских журналов «Время», «Эпоха», «Заря», в которых он отстаивал идею «русской самобытности», высказывал свое враждебное отношение к Западу и опубликовал ряд статей против Чернышевского и Писарева. Вместе с тем Страхов был видным философом-идеалистом, стремившимся истолковать науку в пантеистическом духе и построить систему «рационального естествознания», основанную на религии.

Из Костромской духовной семинарии (окончил в 1845 г.) Страхов вынес глубокие религиозные убеждения, которые не покидали его на протяжении всей жизни и составили впоследствии важнейший элемент его философии. Вместе с тем сравнительно рано у Страхова проявился интерес к естествознанию, что и привело его на физико-математическое отделение сначала в Петербургский университет, а затем в Главный педагогический институт. После окончания курса он в течение нескольких лет преподавал физику и математику в гимназии, а в 1857 г. защитил магистерскую диссертацию «О костях запястья млекопитающих». Примерно с этого времени началась и литературная деятельность Страхова.

Как деятель и теоретик почвенничества Страхов перерабатывал комплекс идей славнофильства в консервативном направлении. Принцип самобытности русских начал, которому Хомяков предрекал лидирующую роль в мировой цивилизации, Страхов видоизменяет и толкует как обособленность России от Запада с тем, чтобы оградить русскую жизнь и культуру от тлетворного влияния буржуазного мира. Выдвинутый им лозунг развития на собственной почве фактически содержал требование сохранения отжившего социального и политического строя, а апелляция к народным верованиям и стремлениям означала попытку замкнуть русское миросозерцание в провиденционализме и нацелить на путь к «царству божьему».

Страхову принадлежит целый ряд крупных переводов: «История новой философии» и «Бэкон Веруламский» Куно Фишера, «История материализма» Ланге, «Жизнь птиц» Брэма и некоторые другие. Из собственных работ можно указать на три книжки под общим заглавием «Борьба с Западом в нашей литературе», в которых автор нападает на европейский рационализм, критикует взгляды Милля, Ренана, Штрауса, отвергает дарвинизм и стремится перетолковать творчество русских писателей в славянофильском духе. Вопросам философии есте-

ствознания посвящены сборники: «О методе естественных наук и значении их в общем образовании» и «Мир как целое. Черты из науки о природе». Кроме того, Страховым написано большое количество статей, часть которых вошла в «Философские очерки».

Книга «Мир как целое» представляет собой один из самых крупных, сводных трудов в истории русского идеализма. Она состоит из 9 писем и 36 глав, соединенных в разделы, отделы и части, имеет довольно стройную структуру. Книга содержит систематизированное изложение понятий идеализма и столь же «полное» опровержение материализма. Страхова нельзя упрекнуть ни в крикливости, ни в обструкции или замалчивании. Он учел неприятный для идеалистов урок полемики начала 60-х годов и академично обсуждает материалистические решения по всем проблемам философии. Метод его критики достаточно традиционен и прост: материализм представляется как механистический, чаще вульгарный и в таком виде доводится до полного несоответствия данным науки. Особенной критике подвергается атомистика от древности до современности. Страхов не принимает метафизического понимания атома — непроницаемого, неделимого, неизменного — и, ссылаясь на Лейбница, полагает, что атом не объясняет вещества. Если он существует, то должен быть активным, как монада, и сложным, как клетка.

В книге затронута практически вся номенклатура философских проблем: мир как целостный гармонический организм; материя; пространство-время; растительные и животные организмы; организация неживой природы; космология; человек — организм, сущность жизни вообще; антропология; гносеология; этика; эстетика; логика; психология; наука и философия; перспективы науки. Под углом зрения рассматриваемых вопросов широко используются экскурсы в историю философии и науки.

По словам самого автора, он предлагает «самую понятную из книг, посвященных философским вопросам», ее «изложение просто, элементарно», на уровне «учебной отчетливости и связности».[7] Это тоже урок из недавнего поражения. Идеализм перестроился, ориентируясь на широкую публику, включаясь в борьбу за умы.

Философия Страхова эклектична. Сам он называет два источника своих воззрений. Во-первых, математические и естественные науки (их начала, общие понятия); во-вторых, гегелевскую философию, утверждая, что ее мето́да есть в ней «существенная сторона», составляющая душу современного научного движения. Страхов действительно оперирует некоторыми категориями диалектики, однако представляет ее как реализацию априорных способностей, заключенных в человеческом со-

[7] Страхов Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. III.

знании. Гегелевская философия привлекает Страхова потому, что допускает синтезирование теории и религии, умозрения и веры. В исходных пунктах психологии он защищает картезианскую точку зрения на соотношение души и тела и в то же время воспроизводит теорию разделения ощущений на объективные (первичные) и субъективные (вторичные).

И все же центральным ядром философии Страхова является органическая теория, а все остальное подгоняется под ее принципы. «*Мир есть стройное целое,* — пишет он, — или, как говорят, — гармоническое, органическое целое. То есть части и явления мира не просто связаны, а *соподчинены,* представляют правильную лестницу, пирамиду, всего лучше сказать, — иерархию существ и явлений. Мир как организм имеет части менее важные и более важные, высшие и низшие; и отношение между этими частями таково, что они представляют гармонию служат одни для других, образуют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного».[8] Правда, Страхов из органической теории исключает «жизненную» силу, считая ее «произведением ученых предубеждений», «созданием» материалистов, которые должны были как-то «оживить» вещество. Наивная «жизненная» сила заменяется им единой «истинной сущностью» мира, она — «различные степени воплощающегося духа». Человек описывается так же, как организм, но мыслящий, в связи с чем антропология интерпретируется в качестве варианта органической теории. Подробно Страхов рассуждает о растительном и животном мире. Признает изменчивость организмов и утверждает, что «развитие организма представляет постепенное совершенствование».[9] Но замечательно, что в этой большой книге ни разу не упоминается имя Дарвина, как будто эволюционная теория Страхову совершенно неизвестна. Это и понятно. Все дело в том, что русский антидарвинист стоит на точке зрения самодвижения организмов в полном соответствии с отвергаемым Дарвином телеологическим пониманием развития. Таким образом, корень всего бытия как связного целого — вечное духовное начало, которое и составляет подлинное единство мира.

Страхов считает, что и материализм, и идеализм одинаково впадают в крайности, когда они стремятся отыскать единое начало всего существующего и усматривают это начало либо в материальном, либо в духовном. «Избежать той или другой односторонности, — пишет он, — можно лишь в одном случае, если объединяющего начала материальной и духовной сторон бытия мы будем искать не в них самих, а выше их, — не в мире, представляющем двойство духа и материи, а вне мира, в вы-

---

[8] Там же. С. VII—VIII.
[9] Там же. С. 89.

сочайшем существе, отличном от мира».[10] Следовательно, в мире существуют две субстанции — материальная и духовная. Страхов не отвергает объективного существования вещественного бытия. Оно реально и не содержит в себе ничего субъективного. Столь же реально и духовное. Но и то, и другое существуют и могут быть поняты только в боге или через бога, т. е. через третью, высшую субстанцию, которая примиряет дуализм материи и духа.

«Узлом мироздания», в котором как бы сплетаются вещественная и духовная стороны бытия, по Страхову, является человек. Как и Декарт, Страхов делит человека на материальное тело, представляющее собой часть объективного мира, и бессмертную душу. Связь между ними чисто внешняя. Тело выступает в качестве вещественной оболочки души и служит средством выражения душевных способностей. Но «ни тело не становится субъективным, ни душа не получает объективности. Эти два мира остаются строго разграниченными...».[11] Поэтому физиология и психология не имеют между собой ничего общего. Как идеалист, Страхов отдает предпочтение духовной стороне человека и даже принимает, правда, с оговорками, теорию врожденных идей Декарта. Высшей из них он считает идею бога. Богопознание может быть двояким: с одной стороны, как результат непосредственного воздействия божества на человеческую душу, с другой стороны, идея бога конструируется самодеятельностью субъекта и его мышления.

Итак, идеализм Страхова прямо смыкается с религией. Он богословски перетолковывает немецкий идеализм, а под абсолютную идею Гегеля подставляет христианского бога. Собственно, в этом заключен смысл религиозной философии Страхова.

3. Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ

Николай Яковлевич Данилевский (1822—1885) — известный русский естествоиспытатель, публицист, социолог, общественный деятель и сановник — происходил из семьи генерала. Как и Петрашевский, окончил Александровский лицей, затем поступил вольнослушателем на естественный факультет Петербургского университета. Специализировался в ботанике, кандидат, магистр наук. Связи с Петрашевским продолжались и позже, вплоть до ареста. Но по делу «общества» Данилевский подвергся сравнительно легкому наказанию: его сослали в Вологодскую губернию, откуда он вскоре перевелся на службу в Самару. В 1853 г. Данилевский принял участие в экспедиции Бэра

[10] Страхов Н. Н. Опыт систематического изложения начальных оснований философии: В 2 вып. Вып. 1. СПб., 1888. С. 38.

[11] Страхов Н. Н. Об основных понятиях физиологии и психологии. СПб., 1894. С. 29.

(Нижняя Волга, Каспий). С 1857 г. определяется на службу в департамент сельского хозяйства; руководил многочисленными экспедициями и комиссиями, в том числе по борьбе с филлоксерой в Крыму. Будучи главным экспертом, разрабатывал кодекс рыболовства, которому Россия во многом обязана сохранением своих выдающихся рыбных богатств. В своем имении на Южном берегу Крыма занимался селекцией плодов и винограда, был директором Никитского ботанического сада. Там он написал свои основные труды: «Россия и Европа» (1871, затем неоднократно переиздававшийся), в котором развернуто изложил свою социологическую теорию, а также «Дарвинизм. Критическое исследование» (в 2-х томах: I — 1885 г., II — 1889 г.), где вслед за Страховым пытался доказать несостоятельность эволюционной теории. Ему принадлежит, кроме того, много публицистических и специальных статей.

Данилевский вместе с Петрашевским и Григорьевым являлся последователем органической теории. Но примечательно, что если юристы Петрашевский и Григорьев шли от самых основ шеллингианства через органическую теорию: один — к социализму, другой — к эстетике, то биолог Данилевский даже не воспроизводит своих теоретических начал, а сразу берет выводы «органицизма» и по аналогии с ним строит свою социологическую систему. Причем Данилевский, как и Григорьев, в истолковании органической теории меняет акценты. Определяющими в организме-мире он считает не общие законы дискретного целого, а индивидуальные законы отдельных типов-организмов. Поэтому всеобщему закону развития, положенного Дарвином в механизм естественного отбора и видообразования, Данилевский противопоставляет «морфологический принцип», согласно которому виды (типы) органического мира не развиваются посредством превращений и восхождения по ступеням единого процесса совершенствования. Они изменяются только в плоскости своего собственного существования по собственным имманентным законам, реализующим идеальные жизненные начала. Взаимодействие типов между собой и с внешней средой не меняет в них ничего по существу.

По аналогии с этой ложной биологической схемой, вызвавшей протесты специалистов, в том числе К. А. Тимирязева, Данилевский обосновал социологическую теорию, получившую название «теории культурно-исторических типов» и ставшей идеологической основой позднего консервативного славянофильства на рубеже его перерастания в панславизм и национализм. Трансформация славянофильства осуществляется Данилевским посредством той же, примененной в критике дарвинизма, методологической переориентации. Из двух коренных идей раннего славянофильства, а именно всемирно-исторического предназначения русских и их национальной сущности, поставленных в известную социокультурную взаимосвязь, Данилевский выдвигает

на первый план национально-расовые структуры, существующие и развивающиеся самобытно, иерархически, изолированно, независимо от других, существующих рядом в пространстве. Поэтому, проводя мысль о необходимости опереть историю на методы естественных наук, в частности биологии или, точнее, органической теории, Данилевский приходил к выводу, что как не существует всеобщего биологического закона, так не может быть, по его словам, единого исторического плана развития общества и, следовательно, общей исторической науки. Ему казалось, что такой вывод вытекает также из самих фактов объективного процесса. Главным историческим аргументом, подтверждающим его метод, он считал несовпадение однопорядковых фаз развития народов во времени. Деление истории на древнюю, среднюю, новую не может удовлетворить потому, что в каждой из этих временны́х периодов народы находятся на разных ступенях развития. Считается, что падение Римской империи кладет начало средневековью, тогда как, например, Индия и Китай в это время остаются на прежнем уровне. Распространение христианства тоже разновременно у разных народов. Грань между средней и новой историей тем более по времени не совпадает не только в частях света, но даже в социальных организмах одного континента. Но если народы развиваются так неравномерно, то значит, что реально существует не человечество как целое, а культурно-исторические типы как отдельные формы существования, которые и являются предметом истории и социологии. Так, не без влияния позитивизма реставрируется средневековый номинализм: абстрактное понятие (человечество) не имеет за собой реального объекта, содержательно только конкретное.

Данилевский находит особый критерий отбора культурно-исторических типов. Оказывается, что не все народы в одинаковой степени обладают потенциями («жизненной силой») к самостоятельному развитию. Некоторые из них, возникая, не дают, так сказать, потомства, остаются неоформившимися в полнокровный культурно-исторический тип. Противореча сам себе, поскольку взаимодействие типов отрицается, автор «России и Европы» утверждал, что ущербные сообщества становятся почвой, удобряющей прогресс других. Он выделил, кроме того, народы — «бичи Божии», которые сметают отжившие или разлагающиеся цивилизации, а затем сами возвращаются «в прежнее ничтожество» (гунны, монголы). Культурно-исторические типы, различаясь на «уединенные» и «преемственные», обладают и неодинаковой способностью традиционализма, т. е. передачей своего опыта и восприятием деятельности других. При этом преемственность ограничена в основном сферой техники.

Культурно-исторических типов всего 10: китайский, ассиро-вавилонский, индийский, иранский, еврейский, греческий, рим-

ский, новосемитический (аравийский), германо-романский (европейский). К ним добавляются два — американский и перуанский, которые «проблематичны», так как были уничтожены насильственно, в отличие от других цивилизаций прошлого, умерших естественным образом. Еще один «проблематичный» тип — новоамериканский, пока еще неоформившийся и не дающий оснований для определенных суждений.

Россия, русские, а также все славянство выносится за общий реестр, потому что в своей культуре обозначили новый возникающий культурно-исторический тип, не совпадающий с уже известными и совершенно отличный от германо-романского, от Европы.

Критерием оценки и отбора культурно-исторических типов, включенных в список полноценных цивилизаций, Данилевский объявляет участие и вклад народов в творчество культуры, которая складывается из 4 разрядов: религиозного, собственно-культурного (наука, искусство, промышленность), политического, социально-экономического. Хотя все культурно-исторические типы одинаково самобытны и являются саморазвивающимися, но не все равноценны по полноте и многогранности. Из наложения 10 типов и 4 разрядов оказывается, что если евреи отличаются преимущественно по признаку религиозного творчества, греки — собственно-культурного, т. е. эти народы выступают как представители «одноосновной» культуры, то остальные народы творят культуру в сочетании двух-трех разрядов. Россия в этом отношении снова поставлена особняком как тип, обладающий началами к развитию всех четырех разрядов. Ее культура «четырехосновна».

Данилевский формулировал 5 основных законов «движения или развития» культурно-исторических типов, из которых следует, что реальным аналогом культурно-исторических типов, в сущности, являются народности (племена и племенные союзы) в прошлом, а в настоящем — нации. А это значит, что русский социолог, еще не сознавая истинной значимости своего открытия, фактически предпринял попытку раскрыть происхождение и развитие наций, их признаки и законы.

Закон 1-й — «сродства языков» или группы языков, как условие самобытности культурно-исторического типа, совпадает с одним из главных признаков нации. Данилевский сродство языков ведет от античности, когда наций, конечно, не было, но такие нации, как, например, китайская, индийская, персидская, группы семитских, романских и германских наций, развились из древних или средневековых племенных союзов, сохранив на протяжении столетий базовый язык. Языковая общность дополняется этнографическими особенностями, которые берутся в качестве независимых друг от друга сторон жизни народов, превращаясь у Данилевского в отвлеченные, абсолютизированные черты социального бытия.

Закон 2-й — «политической независимости» — близок по смыслу к территориальному признаку нации, ибо подразумевает ее юрисдикцию на определенном пространстве обитания, без чего невозможен суверенитет и самобытное развитие культурно-исторического типа. И наоборот, в случае завоевания, т. е. утраты суверенитета, самобытность народа, проживающего на данной территории, где установилась чужая власть, должна погибнуть. При этом нужно иметь в виду, что, полемизируя с «государственной» школой, Данилевский не считает государство принципом или фактором истории, ибо, по его мнению, носителем самобытного творчества культуры является сам народ — «организм в пространстве».

Закон 3-й — «непередаваемости цивилизации» — выводится из таких понятий, как «дух», «природа» народов, которые для каждого из них являются единственными, что не позволяет передавать и, конечно, усваивать культурные достижения. Имманентная индивидуальность каждого культурно-исторического типа, неповторимая в другом, может быть понята в качестве психического облика нации, общности ее духовной жизни, культуры, сознания, традиций. Это подтверждается тем, что Данилевский допускает передачу рациональных результатов культуры — науки, техники, даже внешних форм искусства, т. е. только того, что «стоит вне сферы народности», но исключает усвоение глубинных, сущностных начал культуры одного народа другим, ибо начала культуры каждый культурно-исторический тип вырабатывает для себя. Подражание лишено творчества, и, кроме того, чужую культуру обычно усваивают лишь верхушечные слои, оторванные от народа. Механизм преемства культуры (не передачи, а лишь способа воздействия) Данилевский представляет в виде трех возможных вариантов влияния на развитие растений. 1. Пересадка (перенос в пространстве) на другую девственную почву, подобно тому как греки создали очаги своей культуры в южной Италии, Сицилии, Малой Азии, Причерноморье. 2. Прививка, если подвоем является дичок (культура Александрии в Египте). И, наконец, 3. Почвенное удобрение, каким может быть погибающая или погибшая цивилизация для нации молодой, только что возникающей, что сравнимо с улучшенным питанием вполне самобытно развивающегося организма.

Закон 4-й — «разнообразия и силы составных элементов типа», — или, иначе, прямопропорциональной зависимости полноты цивилизации от богатства и разнообразия этнографических различий народа, — должен, по-видимому, во-первых, обосновать возможность создания всеславянской федерации (политической системы государств) и, во-вторых, с другой стороны, доказать непродуктивность развития культурно-исторического типа в условиях политической раздробленности (примеры — Италия, Германия периода разрозненного существования частей единого

лингвистического семейства и имевшая место в прошлом раздробленность русского, украинского и белорусского народов).

Закон 5-й — «краткости периодов цивилизации» — биолог Данилевский раскрывает следующим образом: «Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно краток и истощает раз и навсегда их жизненную силу».[12] Или иначе: «Период цивилизации каждого типа сравнительно очень короток, истощает силы его и вторично не возвращается».[13] Для возобновления прогресса движение нации должно начинаться с новой точки и по другому пути, когда осуществится перестройка ее психического склада, в том числе когда возникает иной склад ума и накопятся потенции нового волевого усилия. На эту особенность развития народов раньше Данилевского указывал Грановский.

Законы культурно-исторических типов (народов-наций) подтверждают идеалистическое понимание Данилевским истории (дух, имманентная сущность народов), а также внесение им в социологию натуралистического метода в форме органической теории (книга «Россия и Европа» в избытке содержит разнообразные биологические аналогии). Эскизно очерчивая нацию как исторический феномен, Данилевский настолько отвлекается от объективных материальных отношений общества, что нигде не ссылается на особенности экономики или хотя бы хозяйственной деятельности людей, что даже вызывает предположение о преднамеренном игнорировании такого рода проблем, которые в 60—70-е годы активно обсуждались в русской литературе.

Главный вопрос книги об отношении России к Европе, о задачах русских как культурно-исторического типа насыщен политической актуальностью.

Хотя русский (славянский) тип и провозглашается потенциально самым полнокровным («четырехосновным»), — чем подчеркивается разносторонняя талантливость нашего народа,— истинные особенности русского характера и русской культуры обрисованы Данилевским весьма приблизительно. Справедливо выставляя высокие достижения художественного творчества XIX в., он глухо говорит о науке и совсем ничего о философии. Данилевский совершенно отвлекается от условий, в которых творили русские художники, литераторы и ученые. Варьируя уже известную славянофильскую идею о примате принципа личности на Западе и общественности («соборности» — термин Хомякова) в России, Данилевский прямо повторяет аксаковскую теорию «земли» и «государства», согласно которой русские — народ неполитический и к политической власти не стре-

---

[12] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1871. С. 96.
[13] Там же. С. 111.

мящийся. Он лишь полагает, исходя из уроков общественной борьбы и реформ 60-х годов, что русским присуща некоторая эластичность: они в равной мере могут жертвовать личными благами в пользу государства; пользоваться гражданскими и политическими правами; «принять и выдержать всякую дозу свободы». У славян вообще отсутствует насильственность (это черта германо-романского типа), а перевороты в жизни русского народа совершаются посредством сначала «внутреннего отрешения» от старых форм, затем «внутреннего перерождения» как реализации нового идеала. Это — процесс собственно психологический, происходящий «в душе отдельного человека» в рамках народной нравственности и, конечно, «без наружной борьбы».[14]

Экономическим отношениям в России Данилевский в своей большой книге посвящает всего 5—6 страниц. Исходя из признания крепостного права как естественного результата данничества монгольским завоевателям, которое впоследствии продолжалось в пользу князей, бояр и дворян во имя нужд государства, Данилевский заявляет, что оно «имело сравнительно легкий характер»,[15] а злоупотребления были эпизодическими, так как «помещикам не было никакого резона отягощать своих крестьян работою».[16] Идиллически изображается и отмена крепостного права, ибо русский народ прежде всего сохранил «нравственные достоинства», «не утратил и вещественной основы для дальнейшего своего развития», поскольку «сохранил владение землею». И не только сохранил он это владение, но и «обеспечил его себе на долгие веки общинною формою землевладения».[17]

Традиционно проводя славянофильскую идею об исконной самобытности России, Данилевский возводит ее в абсолютную исключительность и, более того, выдвигает требование своеобразного изоляционизма. Россия не только отлична от Европы, но и чужда германо-романскому миру, впавшему в глубокий кризис. Если нельзя исключить участие России в европейских делах, то по крайней мере следует смотреть на все перипетии политики с особой точки зрения русского и славянского интереса. Данилевский писал: *«Для всякого славянина: Русского, Чеха, Серба, Хорвата, Словена, Булгара (желал бы прибавить и Поляка), — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него не достижимо без ее осуществления».*[18] Но для осу-

---

[14] Там же. С. 203.
[15] Там же. С. 281.
[16] Там же. С. 280.
[17] Там же. С. 282.
[18] Там же. С. 133.

ществления панславистской программы главным условием является политическая независимость всех славянских народов, что обеспечит образование славянской федерации во главе с Россией, затем, естественно — уничтожение Австро-Венгрии и Турции с тем, чтобы столицей стал Царь-Град — колыбель православия. Россия должна готовиться к долгой и ожесточенной борьбе.

Книга «Россия и Европа» по своему содержанию выходит за рамки собственно теории культурно-исторических типов, хотя во всем опирается на нее или накручивается на этот теоретический стержень. Комплекс вопросов, рассмотренных в ней, велик: недавняя и текущая политика России, международные отношения, Восточный вопрос, национальный вопрос, государство, религия, антропология, этнография, психология, наука, история и социология. Она публицистична; соединяя публицистику с социологией, является, по-видимому, в известном смысле одним из первых опытов новой дисциплины — конкретно-социологического исследования. Иначе говоря, концепция книги была с избытком оснащена мощным фундаментом и подпорками. Но весь обширный фактический материал из многих отраслей знания, в том числе биологии, так вложен в каркас основных идей, что, по словам тоже сторонника органической теории — Михайловского, «в результате чего получается, разумеется, сплошная насильственность».[19]

Выход книги «Россия и Европа» явился значительным культурным событием. Она произвела впечатление. Н. Страхов верно назвал ее «целым катехизисом», или «кодексом славянофильства». Впрочем, для многих это ее узкое идеологическое ядро оставалось скрытым, и по ряду установочных пунктов и выводов она воспринималась как своего рода патриотический манифест, особенно во второй половине 70-х годов, когда усилилось антитурецкое движение балканских славян, нарастала напряженность отношений России с Турцией, приведшая к войне 1877—1878 гг. Такому восприятию способствовали и некоторые особенности книги. Об этом писал Михайловский, который сравнивал дидактические приемы Данилевского с манерой вещего Баяна: «Наметив известное положение как требующее доказательств, он (Данилевский. — *А. Г.*) ищет в разных отраслях знания случаев аналогических, более или менее подходящих, хотя бы самым внешним, поверхностным образом; для этого он растекается мыслью по древу (отправляется в ботанику), рыщет серым волком по земле (геологии и истории), летает сизым орлом не только под, но и над облаками (в области астрономии) и группирует таким путем массу образов, более или менее знакомых читателю и потому мало способных расшеве-

---

[19] Михайловский Н. К. Россия и Европа//Полн. собр. соч.: В 10 т. 4-е изд. Т. 3. СПб., 1909. С. 866.

лить его критическую мысль». В этом случае слабость главных доказательств не замечается, но водимый по знакомым явлениям читатель так привыкает, что соглашается, поддакивает и уступает там, «где уступать вовсе бы не следовало»,[20] где очевидна натянутая легковесность аргументов автора. Так история и социология превращаются в шахматы, в искусную игру фактами ради политических целей, в обыгрыш доверия читателей, заключает Михайловский.

Концепция культурно-исторических типов Данилевского имеет долгую и сложную судьбу, от нее идет целое направление буржуазной социологии, последователи которого многочисленны, а самые известные из них — О. Шпенглер и А. Тойнби.

---

[20] Там же.

Глава XXIII

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ

Федор Михайлович Достоевский (1821—1881) — великий русский писатель, отразивший в своих художественных произведениях и в публицистике целую эпоху становления капиталистических отношений в России, не был профессиональным философом и не писал философских трудов, но тем не менее он захватил такие области человеческого сознания и поставил такие вопросы человеческого бытия, которые имеют прямое отношение к философским исканиям и заключают в себе глубокий философский смысл.

По направленности творчества и по философичности художественного мышления Достоевского можно поставить в ряд, пожалуй, только с Толстым. Оба они были одновременно и художниками, и мыслителями и оба оказали глубокое влияние на русскую и мировую философию. Достоевский подверг специфическому анализу целый комплекс вопросов личной и общественной жизни человека. Он коснулся проблем национальности, социализма, нравственности, религии. Но по преимуществу это был писатель-психолог, главный интерес которого сосредоточивался на человеке, на его природной и социальной обусловленности, на мотивах поведения в сложных драматических ситуациях; он проник в самые глубинные тайники духовного мира людей, включая и болезненные проявления психики. Областью исследования Достоевского была идеология и психология деклассированных низов капиталистического города в начальный период развития буржуазных отношений: бедного люда, мелкого чиновничества, разорившегося дворянства, разночинной интеллигенции, т. е. тех общественных слоев, которые либо были порождены капитализмом, либо поставлены в новые,

необычные условия существования. Сам Достоевский объединил все эти группы населения понятием «униженные и оскорбленные». Он выразил их протест против общественного деспотизма, растерянность и бессилие перед непонятными стихиями жизни, а также цинизм и стяжательство в стремлении к материальному благополучию и наслаждениям.

Если Толстой раскрыл процесс разложения деревни с точки зрения крестьянина и помещика, то Достоевский сделал это же в отношении города, где находился центр капиталистического вихря, и показал аналогичный процесс через восприятие мелкого и среднего горожанина. Поэтому у Толстого и Достоевского много общего во взгляде на современную им Россию: оба они сильны в критике и отрицании, но оба беспомощны в отыскании выхода из кризиса. Как тот, так и другой остались в стороне от русского освободительного движения, не принимали его идеологии и искали спасение в религии, хотя и неодинаково толкуемой. Как и Толстого, Достоевского, по словам А. В. Луначарского, «грызла огромная совесть, тонкая чуткость к жизни». «На наш взгляд,— писал Луначарский, — основным аккордом внутреннего мира Достоевского была именно борьба между мнимым религиозным разрешением проблемы зла, в которое он сам не верил, и разрешением этой проблемы через революцию, с которой он тщетно и злобно боролся».[1]

1. ОТ ХРИСТИАНСКОГО СОЦИАЛИЗМА К ПОЧВЕННИЧЕСТВУ

Ф. М. Достоевский родился в Москве в трудовой дворянской семье. Его отец, получивший дворянство за чин, служил врачом в московской больнице для бедных. Достоевский был определен в пансион при частной гимназии, по окончании которой поступил в Петербургское военное инженерное училище. У него рано пробудился интерес к литературе, так что, окончив училище и став офицером инженерного корпуса, он вскоре вышел в отставку, чтобы всецело отдаться писательскому труду.

В 1845 г. он написал повесть «Бедные люди», имевшую большой успех. Белинский назвал ее первым русским социальным романом и указал на самобытность реалистического таланта молодого писателя, увидев в нем восходящую звезду русской литературы. К этому времени относится сближение Достоевского с Белинским и кругом литераторов, сотрудничавших в «Отечественных записках». Впрочем, сближение это было непродолжительным, так как в последующих произведе-

[1] Луначарский А. В. Достоевский как мыслитель и художник// Ф. М. Достоевский в русской критике/Вступительная статья и примеч. А. А. Белкина. М., 1956. С. 439, 443.

ниях писателя великий критик указал на тенденцию фантастически-мистического романтизма, что расходилось с понятиями «натуральной школы». С другой стороны, Достоевского отталкивал атеизм и материализм Белинского. Но как бы то ни было, общение с Белинским составило важную веху в развитии писателя, и на протяжении всей своей жизни он часто обращался к личности и идеям революционного демократа. Белинский пробудил в Достоевском критическое отношение к российской действительности и интерес к социализму, что и привело его в общество Петрашевского.

Среди петрашевцев Достоевский был довольно заметной фигурой: писатель пользовался тогда широкой известностью. Подобно другим петрашевцам, он был противником крепостного права, увлекался французским утопическим социализмом, хотя теории Сен-Симона и Фурье называл «кабинетными» и считал едва ли осуществимыми на практике. Взгляды его были весьма расплывчатыми и не выходили за пределы понятий свободы, равенства, нравственной чистоты и вполне согласовывались с евангельскими заповедями, которые олицетворялись у него в образе Христа, понимаемого как бога-человека, **как идеальной** личности. Впоследствии Достоевский очень гордился своей принадлежностью к обществу петрашевцев и придавал ему даже несколько преувеличенное историческое значение, хотя и во многом верно понимал связь петрашевцев с предшествовавшими и последующими этапами развития социалистической мысли в России.

За принадлежность к обществу петрашевцев и, в частности, за распространение письма Белинского к Гоголю Достоевский был приговорен к расстрелу и после отвратительной инсценировки казни, замененной каторгой, отправлен в Омский острог, где провел четыре года, а затем еще выдержал пять лет солдатчины. Только в 1857 г. Достоевскому были возвращены права дворянства, а в конце 1859 г. разрешено жительство в Петербурге.

Сибирский период в жизни Достоевского явился насильственным перерывом в творчестве писателя, но десять лет, проведенные на каторге и в арестантской роте, оставили глубокий след в его развитии и отчасти предопределили в дальнейшем его общественную позицию и все миросозерцание. Поставленный в чрезвычайные условия каторжного быта, испытывая мучительные физические и нравственные страдания, Достоевский пережил тяжелый идейный кризис.

Среди заключенных Достоевский столкнулся с подонками общества, с людьми, лишенными морали и одержимыми животной злобой и жестокостью, способными на самые низкие, безрассудные поступки. У него возникло искаженное представление о человеке и появилась наклонность к возведению уродливых явлений психики в норму. С другой стороны, он видел перед собой

людей, пострадавших невинно или ставших жертвами социальной несправедливости. Общение с этой категорией заключенных еще более укрепило его интерес и сочувствие к социальным низам, но теперь это приобрело иную, чем прежде, направленность. Он ощутил глубокую пропасть между народом и дворянством и пришел к выводу, что высшие слои общества, включая демократическую интеллигенцию, не только не знают народа и не понимают его нужд, но даже совершают насилие над народом, строя умозрительные планы общественных преобразований.

Пересмотрев свою прежнюю жизнь и убеждения, он отрекся от социалистических идеалов, осудил политическое насилие и даже признал себя справедливо наказанным. Подобно Толстому, Достоевский стал толковать о слиянии интеллигенции с народом посредством опрощения или даже опущения до уровня народных мыслей и верований. Впоследствии в «Дневнике писателя» свой вывод он формулировал следующим образом: «Мы должны преклоняться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа, преклониться перед правдой народной и признать ее за правду, даже и в том ужасном случае, если б она вышла бы отчасти и из Четьи-Миней».[2]

Как и Толстой в последний период своего творчества, Достоевский объявил религию исконным миросозерцанием народа и отсюда логически вывел смирение и покорность и даже стал воспевать страдание. Однако, в отличие от Толстого, который в своем отношении к властям и к церкви никогда не следовал собственной теории «непротивления злу насилием», Достоевский смирился перед деспотическим режимом царизма. От установки решать все вопросы жизни народа на народной же почве он пришел к решениям национальных задач как стоящих выше и вне задач политических. В 60-е годы он сделался идеологом целого направления, получившего название почвенничества.

В Петербурге Достоевский с головой уходит в литературную работу. Уже в 1861 г. издает большой роман «Униженные

---

[2] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. Л., 1981. С. 45.— Несколько ранее в письме Н. Д. Фонвизиной из Омска (янв.— февр. 1854 г.) Достоевский выразился еще яснее: «Я дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (Там же. Т. 28, кн. 1. Л., 1985. С. 176).

и оскорбленные», а в следующем завершает «Записки из мертвого дома». В эти годы всеобщего подъема русской журналистики, обсуждавшей насущные вопросы жизни страны, Достоевский совместно с братом М. М. Достоевским и при участии целого ряда прославянофильских литераторов (Ап. Григорьев, Н. Страхов) также берется за издание сначала журнала «Время», а после его закрытия, с 1864 г.,— журнала «Эпоха». Оба они были органами неославянофильского, почвеннического направления.

В 1866 г. Достоевский напечатал один из самых знаменитых своих романов — «Преступление и наказание», в котором осудил нигилистическую этику, приписав ей оправдание преступлений ради превратно понятого общего блага, и противопоставил ей евангельскую мораль. В романе проведена идея о моральном превосходстве простых людей над образованными, но оторванными от народа и порочными слоями общества. Примерно такой же круг идей развит и отображена по существу та же общественная среда в следующем романе — «Идиот», написанном за границей и опубликованном в 1869 г.

Там же за границей в 1870 г. Достоевский закончил роман — полемический памфлет «Бесы». По следам известного нечаевского дела, с которым он был знаком главным образом по официальной прессе, писатель осудил бесовскую мораль безответственности и вседозволенности. Имея в виду авантюристические действия Нечаева, личности, вовсе нетипичной в среде русской революционной молодежи, он изобразил ранние народнические организации как скопище политических демагогов, провокаторов и социальных отщепенцев, а их социалистические проекты представил в виде некоего «крепостнического фаланстера», который они намереваются навязать народу. В этом романе Достоевский отступил от своей темы об униженных и оскорбленных, противопоставив общество и нигилистов. В нем, как и в предыдущих романах, под огонь критики попали атеисты. Утратой веры в бога он пытается объяснить все социальные пороки. Наконец, мастерство психологического анализа Достоевского вылилось здесь в смакование извращенных сторон человеческой души. М. Горький не без оснований назвал «Бесов» произведением «садическим и болезненным».[3]

В последнем обширном произведении «Братья Карамазовы» (1880), которое составляет первую часть задуманного автором, но неисполненного многопланового идеологического романа, Достоевский как бы подвел итоги своим религиозно-философским и социальным исканиям. В центре его все та же тема критики нигилистов и атеистов. Роман насыщен полемикой и столкновениями двух мировоззрений. Сам автор через поступ-

[3] Горький М. О карамазовщине//Ф. М. Достоевский в русской критике. С. 389.

ки и мысли своих героев, главным образом монаха Зосимы, пропагандирует религиозное смирение, противопоставляет веру разуму и развивает идею церковной теократии, с которой связывает всю будущность России.

Кроме названных выше главных произведений, для характеристики мировоззрения Достоевского в послесибирский период большое значение имеет «Дневник писателя» — не периодически издаваемые публицистические отклики на злобу дня (60—70-е годы), а также статьи, опубликованные в журналах «Время», «Эпоха» и «Гражданин».

Социально-политическая позиция Достоевского к началу 60-х годов достаточно определилась. Писатель стал одним из лидеров почвенничества, которое представляло собою обновленное, острее акцентированное славянофильство. Основные положения почвенничества были изложены им уже в 1860 г. в объявлении об издании журнала «Время». В этой программной статье Достоевский, бегло коснувшись крестьянского вопроса и выразив удовлетворение, что он разрешится мирным путем, утверждал, что предстоящая реформа будет равна по своему значению петровскому перевороту и положит начало слиянию так называемого образованного общества с народом. В рассуждениях Достоевского повторяются мысли ранних славянофильских теоретиков о разъединении дворянства и народа с начала петровских реформ, о непринятии народом европейской цивилизации, о сохранении им допетровских начал жизни, что является гарантией «своей особой дороги» России. Признав, однако, что полтора века, минувшие с петровского времени, «раздвинули наш кругозор» и приобщили Россию к семье цивилизованных народов, Достоевский доказывает далее, что итогом предшествовавшего развития русского самосознания явилось, наконец, убеждение, что «мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал».[4] Первым шагом на пути сближения интеллигенции с народом Достоевский объявил грамотность и образование последнего, без чего невозможно решение всех назревших вопросов экономической и политической жизни общества.

В 1880 г. на торжествах по случаю открытия памятника Пушкину в Москве Достоевский выступил с большой речью, которая может рассматриваться как своего рода духовное завещание писателя. Характеризуя роль великого поэта в истории русской литературы и национального самосознания, он еще раз подчеркнул свои программные положения относительно внутреннего развития русского народа и его всемирного призвания. Достоевский заявил, что «русское решение вопроса,

[4] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 18. Л., 1978. С. 36.

„проклятого вопроса", по народной вере и правде» предполагает отказ от общественной борьбы. Он говорил, обращаясь к русской интеллигенции, которую не без основания упрекал в увлечении собственными групповыми амбициями и в забвении истинных нужд страдающего народа: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудись на народной ниве».[5] Второй тезис речи — признание «недоразумением» всей предшествовавшей идейно-политической борьбы и призыв к согласованию усилий. Наконец, в-третьих, Достоевский снова развил мысль об уделе русского народа, «русской души, всечеловечной и всесоединяющей», внести «примирение в европейские противоречия». Идеолог почвенничества хотел бы верить, что русские смогут «изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону».[6]

Выполнение Россией своей исторической миссии, предначертанной ей Достоевским, связывается в теории почвенничества не с экономическим и не политическим прогрессом страны, а с нравственным совершенствованием. В «Братьях Карамазовых» проводится мысль о том, что общее благополучие достигается общим совершенством. Оно наступает не сразу, а через ряд переходных фазисов. Но, чтобы идея совершенства всегда оставалась знаменем, ее должны нести отдельные члены общества, люди, цельные и последовательные, прочной и чистой веры, вообще все те, в ком живет искра «христианской истины» и «божественной правды». Как и славянофилы, лучшим выражением христианства Достоевский считал православие и на этом основании объявил русский народ народом-богоносцем.

По мнению Достоевского, идя таким путем, Россия сама спасется и спасет Запад от «ужасов социализма». В этом он, в частности, видел одну из важных сторон исторической миссии русского народа.

Достоевский принадлежал к той ветви нового славянофильства, которая, по-прежнему сохраняя внимание к проблемам национальности, начинала прокламировать вселенскую роль России и русских.

2. PRO И CONTRA

Мировоззрение Достоевского представляет собой своеобразное, не имеющее аналогии явление в истории русской мысли. Главная черта мышления писателя состояла в антиномическом решении всех проблем, которых он касался в своем творчестве.

---

[5] Там же. Т. 26. Л., 1984. С. 139.
[6] Там же. С. 148.

Антиномия, как известно, категория, вошедшая в философию в античное время, когда ею обозначалось противоречие между двумя взаимоисключающими, но одинаково истинными положениями. Позднее Кант антиномиями называл неразрешимые противоречия разума, стремящегося к знанию абсолютного и безусловного. Антиномичность в таком своем содержании близка к исторической форме субъективной диалектики или весьма удачно выражает ту степень понимания диалектики, на которой мыслители, не владеющие диалектическим методом, тем не менее, наталкиваясь на противоречия жизни и мысли, фиксируют их, принимают как реальные и пытаются найти неформальные решения.

По-видимому, нет оснований утверждать, что когда-либо Достоевский проявлял специальный интерес к философии и что его можно инвариантно отнести к последователям определенной школы или мыслителя. Но, с другой стороны, очевидно, что он был достаточно ориентирован в теоретических проблемах, составлявших предмет увлечения и противоборства различных направлений русской интеллигенции. В обществе Петрашевского он вероятнее всего примыкал к группе, разделяющей принципы органической теории,[7] что подтверждается его тесным общением впоследствии с Н. Страховым и Ап. Григорьевым. Последнего он считал ведущим теоретиком своего журнала. Еще более непосредственно органическая теория выявляется в обращении Достоевского к вопросам положения человека в системе космических законов, соотношения внешнего макромира и микромира — человеческого бытия. Правда, если «органисты» общий порядок целостного природного организма считали универсальным для макромира и микромира ввиду их аналогичности, то Достоевский, напротив, пришел к утверждению разнопорядковости физического мира и человека, поскольку человек дуалистичен, выделившись из общей организации благодаря своей духовности. Отсюда утверждается, что человек чужой в этом мире, а страдание поэтому объявляется формой бытия индивидуального. Антагонизм личности и общества, развивающихся по органическому типу, Достоевский, в отличие от Михайловского, считал в принципе неразрешимым.

От классиков славянофильства писатель наследовал целый комплекс идей, легших в основание почвенничества, но в гносеологическом плане главное, что он воспринял от Хомякова,

---

[7] О том, что он понимал, например, народ, подобно Грановскому, Григорьеву и Данилевскому, свидетельствует следующее суждение: «Неужели и тут не дадут и не позволят русскому организму развиться национально своей органической силой, а непременно обезличенно, лакейски подражая Европе? Да куда же девать тогда русский-то организм? Понимают ли эти господа, что такое организм? А еще толкуют о естественных науках!» (Достоевский Ф. М. Полн., собр. соч. Т. 26. С. 132—133).

это его концепцию структуры сознания, что определило неприятие рационализма (и антропологизма тоже) и акцент на волевое начало («хотение») в поведении человека.

Независимо от того, насколько Достоевский знал Канта или разделял основные принципы его философии, представляется бесспорным, что «Критика чистого разума» навела автора «Братьев Карамазовых» на логическую форму фокусировки и столкновения противоречивых явлений и идей.[8] Достоевский, как Толстой, не избежал известного литературного схематизма в том смысле, что строил сюжеты и образы «от идеи», т. е. по предварительным философско-идеологическим конструкциям, наполняя их, как писатель-реалист, содержанием, взятым из российской действительности, которая по сути острейших противоречий порождала великое множество антиномий. Да и в его личной судьбе отразилась вся сложность эпохи и идейно-политического развития русской интеллигенции, ищущей исхода из напряженности классовых отношений, разноречивости социальных программ борющихся сил. Очень заметно на Достоевского повлияла жизнь русской столицы, куда он вернулся в год крестьянской реформы и которую не узнал. Он не сумел разобраться в истинном смысле происходящего процесса и оценивал его с точки зрения одного критерия — надклассового гуманизма. И поэтому его правота в борьбе за человека была значима лишь настолько, насколько в абстрактную установку входит защита угнетенных низов.

Если прежде Достоевский был близок к диалектическому пониманию исторической роли буржуазии, сложившемуся в кружке Белинского, то теперь он без конца проклинал «век пороков и железных дорог», его приводили в изумление европейское торжествующее мещанство, культ денег и вещей, буржуазная свобода как «свобода для честолюбцев». Он часто бывал в Европе, но никогда и нигде не сказал ничего, кроме отрицания, об обществе, где «главный князь — Ротшильд», а деньги — «чеканная свобода». Общеизвестно его знаменитое рассуждение: «Что такое „liberte"? Свобода. Какая свобода? Одинаковая свобода всем делать все что угодно в пределах закона. Когда можно делать все, что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает всё что угодно, а тот, с которым делают всё что угодно».[9]

Отсюда в системе буржуазных отношений Достоевский видит призрак грядущего распада общества в результате утраты им главной основы — союза индивидуумов ради пользы каждого

---

[8] Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. М., 1963.
[9] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. Л., 1973. С. 78.

и всех. Античеловечность буржуазного общества состоит прежде всего в том, что оно все более поляризуется на тех, кого делают «тряпкой», «клопом», и на тех «мерзавцев», которые превращают «в мерзость жизнь других». В обоих случаях человек утрачивает свою адекватность и самоотчуждается от общества. У Достоевского нет этого научного термина, введенного в философию К. Марксом, но по существу исследуемый им мир «подпольного человека» есть не что иное, как попытка средствами художественного метода раскрыть противостояние личности и антагонистического общества, в котором все свойства человека превращаются в свою противоположность, социальность человека вырождается в его одиночество. И более того. Личность расщепляется, раздваивается. «Человек из подполья», «двойник», «Иван (Карамазов) и Черт» — не просто названия сочинений или отдельные сюжеты, но поскольку они многочисленны и типичны, в них давно справедливо увидели специфический для Достоевского прием анализа духовного мира его героев. Через антиномичность идеологических и нравственных коллизий Достоевский вскрывает противоречивость реалий социального бытия, хотя он, как было отмечено выше, не владел сколько-нибудь ясным пониманием объективных законов общественного развития, а еще точнее: они не входили в предмет его изучения и непосредственно мало интересовали его. Экономика, политика и другие внешние человеку процессы и события не только в художественных сочинениях, но даже и в публицистике оставались вне поля зрения писателя или каждый раз получали своеобразное для Достоевского переосмысление «от человека», который всегда оставался единственной точкой отсчета.

Вопрос об отношении Достоевского к буржуазным порядкам вообще и к тому переходному обществу, которое составляла России 60 — 70-х годов, в литературе исследован достаточно и в настоящее время представляется вполне ясным. Несравненно более сложным и запутанным является другой — критика Достоевским социализма.

Из всех точек зрения наиболее предпочтительной в методологическом значении, по-видимому, является подход, предложенный Ю. Ф. Карякиным: «За что Достоевский критикует социализм? Обычно отвечают так: „За отрицание свободы, за нивелировку личности" и т. д. Но главное в том, что у Достоевского есть слово, которое парадоксально выражает всю глубину его понимания (и непонимания) проблемы. Это слово опять „буржуазность"!». Ю. Ф. Карякин продолжает: «С социализмом Достоевский борется во имя борьбы с буржуазностью. Этот факт скрывается в буржуазной литературе. Достоевский обвиняет социалистов по тому же списку, что и буржуа. Социализм для него не антипод, а вариант „буржуазности"». Приводя убедительные подтверждения своего тезиса, автор заклю-

чает: «Буквально каждому обвинению в адрес социалистов соответствует такое же обвинение в адрес буржуа. Эта, отмеченная в марксистской литературе путаница социальных адресов объясняется не только тем, *как* видел Достоевский, но и тем, *что* он видел. Чувствуя гигантскую силу инерции — силу собственничества, воплощенную в мещанстве, Достоевский вообще считает ее непреодолимой здесь на земле: „Кто на большее может плюнуть, тот у них и законодатель, а кто больше всех может посметь, тот и всех правее! Так доселе велось, и так всегда будет!"».[10]

Но все же это объяснение Ю. Ф. Карякиным позиции Достоевского предполагает еще некоторые существенные дополнения. При жизни Достоевского нигде не было реального социализма, он лежал в проектах научных и ненаучных. Сам Достоевский знал социализм книжный, мелкобуржуазный, уравнительный, казарменный по тем распространенным тогда сочинениям, которые содержали именно мещанское представление о будущем обществе. Нельзя отрицать также влияния на писателя и злобных пародий на социализм, тоже во множестве производимых буржуазной литературой. Поэтому обоснованность столь категорического отрицания Достоевским социализма по аналогии с капитализмом следует считать проблематичной. Здесь, по-видимому, у Достоевского вообще проявляется некая предвзятость, внутренний настрой, который, например, позволяет ему писать «Бесы» по полицейским отчетам о нечаевском деле. Эта предвзятость, в свою очередь, должна быть скорее всего выведена биографически с учетом ранних понятий Достоевского о социализме и его последующей идейной эволюции.

Опуская метаморфозы его сознания за время каторги и ссылки, достаточно взять две основные точки.

В 40-е годы петрашевец Достоевский имел весьма аморфные представления о социализме, которые были близки к так называемому христианскому социализму — умонастроению некоторой части русской интеллигенции, склонной к обмирщению христианства и личности его основателя. На определенном этапе развития такая тенденция была присуща даже Белинскому. Разумеется, подобные воззрения не могли быть сколько-нибудь прочной гарантией перехода к классовому социализму. У Достоевского так именно и случилось. Когда он вернулся к нормальной общественной жизни, он отчасти неожиданно для себя увидел, что русский социализм в ведущем своем направлении, во-первых, размежевался с христианством и стал атеистическим, во-вторых, наполнился революционным содержанием и при-

---

[10] Карякин Ю. Ф. Ф. М. Достоевский//История философии в СССР/ Под ред. В. Е. Евграфова и др. Т. 3. М., 1968. С. 345—346.

нял на вооружение тактику насилия.[11] Причем вторую особенность социализма революционных демократов Достоевский выводил из первой и, опираясь на христианскую мораль, приходил к выводу, что социализм разрушит все коренные связи общества и приведет ко всеобщему хаосу. Насилие он вообще не считал средством позитивных преобразований и прокламировал, что будущее общество, если оно возникнет по рецептам социалистов, станет обществом всеобщего деспотизма, в котором человек будет принесен в жертву насильственно навязанного общего принципа. Социализм не только не отменит антагонизма общества и личности, но, напротив, посредством предельной регламентации еще более его обострит. Так возникает основная социальная антиномия Достоевского: несовместимость интересов общества и личности, которые имеют противоположные интересы и задачи. Совместить их нельзя ни при капитализме, ни при социализме и вообще ни в каком обществе. Антиномия эта на первый взгляд кажется исключительно социальной, но Достоевский в социальности видит лишь форму выражения; что касается ее сущности и генезиса, то они лежат за пределами общественной жизни — в структуре и тайне человеческой души, которая мотивирована натуралистически, т. е. выводится из «чистой» внесоциальной природы человека.

Все политические системы, как полагал Достоевский, создаются на убеждении в разумности человека, и все тем самым рассчитывают на возможность правильного регулирования человеческого поведения. Однако Достоевский,— и этим объясняется его постоянная критика теории разумного эгоизма Чернышевского,— считает, что рассудок не составляет единственного и тем более главного регулятора личности. Скорее, напротив, рассудок безлик, он нивелирует людей, упрощает человека до силлогизма, до таблицы логарифмов или энциклопедического словаря. Да он и не выражает всей сущности человеческого духа. К рассудку невозможно свести психику, которая и структурно, и содержательно значительно сложнее. Включаясь в иррационалистическую традицию русской филосо-

[11] «Действительно правда, что зарождавшийся социализм сравнивался тогда, даже некоторыми из коноводов его, с христианством и принимался лишь за поправку и улучшение последнего, сообразно веку и цивилизации. Мы еще задолго до парижской революции 48 года были охвачены обаятельным влиянием этих идей. Я уже в 46 году был посвящен во всю *правду* этого грядущего „обновленного мира" и во всю *святость* будущего коммунистического общества еще Белинским... Мы заражены были идеями тогдашнего теоретического социализма. Политического социализма тогда еще не существовало в Европе, и европейские коноводы социалистов даже отвергали его». Однако в результате воздействия классовых боев 1848—1849 гг. «произошел впоследствии социализм политический, сущность которого, несмотря на все возвещаемые цели, покамест состоит лишь в желании повсеместного грабежа всех собственников классами неимущими, а затем „будет что будет"» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 21. Л., 1980. С. 130—131).

фии (Хомяков, Киреевский, отчасти Чаадаев), Достоевский рассматривает рассудок как подчиненную способность души, ставя над ним волю.[12] «Рассудок, господа, — писал автор „Человека из подполья", — есть вещь хорошая, что бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной потребности человека, а хотение есть проявление всей жизни, т. е. всей человеческой жизни, и с рассудком и со всеми почесываниями. И хотя жизнь наша в этом проявлении зачастую выходит дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня».[13] Или иначе: если все проявление человеческой жизнедеятельности как личности подвести под разумный, логический принцип, индивидуальность исчезнет, ибо логика для всех одна, таблица умножения всеобща. К тому же «хотеть можно и против собственной выгоды», вопреки разумным расчетам. На этом основании строится критика, доходящая до насмешек и пародирования, философско-этической концепции Чернышевского, как подчиненных «бездушной логике».

Нельзя отказать Достоевскому в понимании известных упрощений, присущих антропологическому материализму и рационалистической этике, из которых выводился социализм. Но в то же время экономические и политические основания социализма Достоевский во внимание не принимает. Достаточно указать на то, например, что, касаясь крестьянской общины, он, как и славянофилы, вовсе не рассматривал ее в качестве определенных производственных отношений, а выделял лишь духовно-нравственную сторону. Община имела для него смысл как форма духовного единства народа, устремленного к внутренней правде и чуждого экономико-политическим интересам. Поэтому критика Достоевским социализма была узкой, ограниченной и неубедительной. Сколько бы ни находил он несовершенств в учении Чернышевского, главный факт состоит все же в том, что материализму и социализму революционных демократов Достоевский противопоставлял иррационалистический идеализм и социальный волюнтаризм. Не находя разрешения антиномии «общество — личность», Достоевский выпячивал интересы личности, борющейся против общества, как будто личность может существовать без общества. Антиинтеллектуализм в утверждении нерегулируемого своеволия человека, его «хотения» был своеобразным способом защиты личности, оправданием ее бунта, который, однако, сам же Достоевский признавал бессмысленным. Почти все его герои — бунтари, и все гибнут в безуспешной и бесперспективной борьбе. «Не бунтовать не-

---

[12] Он знал понятие Хомякова «волящий разум», знал его критику рационализма Гегеля.

[13] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 115.

возможно, но бунтом жить нельзя», — вот его важнейший вывод, замыкающий человека в безысходных противоречиях.

Большинство героев Достоевского — нигилисты разного рода. У одних, как, например, у Раскольникова, Ивана Карамазова, Петра Верховенского, Ракитина, сознание подчинено рассудку, с помощью которого они могут оправдать любой поступок, в том числе зло — от убийства человека до проектов искусственного и насильственного переустройства общества. У других — Федора Павловича и Дмитрия Карамазова — на первое место выдвинута воля, плотские побуждения, производные от «звериного начала», от природы. Подчиняясь этим стихийным силам своей души, человек сам становится «диким и злым животным», спущенным с цепи. Но обе основные разновидности нигилизма Достоевский осуждает, потому что обе они одинаково означают некий идеологический вакуум и в морально-практическом отношении выражаются в принципе «все позволено». Поэтому, когда перед Достоевским встает вопрос о возможных основаниях этики как внутренней установке человека, он отрицает и рационалистическую этику типа «разумного эгоизма» и натуралистическую, выводимую из потребностей человеческого организма. И если принять во внимание его критику «среды» в качестве формообразующего фактора этики, то нужно сделать вывод, что и социологически обоснованная этика для него также неприемлема.

В конечном счете, подобно Канту, в поисках гаранта добра, справедливости, нормативной этики Достоевский обращается к богу. Это подтверждается как псевдотеоретическими выкладками Достоевского в «Дневнике писателя», так и многочисленными сюжетами и суждениями, разбросанными в художественных произведениях. Таковы «Легенда о Великом инквизиторе», рассуждения о. Паисия («мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончают тем, что зальют мир кровью...»), наконец, настойчиво проводимая Достоевским идея о русском народе-богоносце и его великой исторической миссии в утверждении божественной правды. Несмотря на это, его отношение к богу не является однозначным, скорее оно проблематично. Уже упомянутая «Легенда о Великом инквизиторе» не может рассматриваться только как гимн богу и христианской церкви, хотя такие толкования имеют место. Главная идея Достоевского в легенде — осуждение деспотизма и преступлений, совершающихся именем бога, ради кем-то выдуманного общего принципа. Еще более сложным в философском плане являются сюжеты романа «Братья Карамазовы». Вот два из них.

— В главе «За коньячком», как известно, описывается беседа отца Карамазова с сыновьями Иваном и Алексеем, которая построена по схеме кантовских антиномий: душа смертна или бессмертна, бог есть или бога нет. Иван, как рассудочный нигилист, отрицает и душу, и бога, Алексей, напротив, дает вполь-

не ортодоксальные богословские ответы. Но самым примечательным является резюме Карамазова-отца, который говорит: «Вероятнее, что прав Иван. Господи, подумаешь только, сколько человек отдал веры, сколько всяких сил даром на эту мечту, и это столько уж тысяч лет! Кто же так смеется над человеком? Иван?.. Черт возьми, что бы я после того сделал с тем, кто первый выдумал бога! Повесить его мало на горькой осине».[14] Это, так сказать, низший, обыденный уровень рассуждений нигилиста «от плоти», иной, уже теоретический смысл заключает в себе второй сюжет, переданный в монологе Ивана, нигилиста «от рассудка», где четко выдвигается антиномия «мир и бог».

Иван готов не подвергать сомнению ни бога, ни веры, если бы ему были даны ясные ответы об источниках добра и зла, о боге и мире, об ответственности человека за все происходящее в обществе. Проблема эта своими корнями уходит глубоко в историю свободомыслия и философии, а также богословия, которое вынуждено было защищать догмат всеблагости и всесовершенства божества. Именно на этой почве воздвиг свою знаменитую теодицею Лейбниц, пытавшийся силой теоретических аргументов обосновать идею богословов, что мир, созданный богом, есть лучший из всех возможных миров, что бог всеблаг, а зло исходит от человека. Библейский миф первородности греха здесь возводится в степень метафизической теории. Достоевский возвращается к этой проблеме, но не склоняется к подобному спекулятивному решению и не упрощает ее, а считает неразрешимой, т. е. не примиряет бога и мира, полного зла и несправедливости. Ссылка на первородный грех его тоже не удовлетворяет, потому что он не может понять, почему дети должны быть солидарными в грехе со всеми людьми и ответственны за зло. Тема страдания невинных детей привлекала внимание Достоевского на протяжении всего творчества. Заключительные фразы монолога Ивана Карамазова, по-видимому, близки к позиции самого автора романа: «Не бога я не принимаю, мира я не принимаю. Я только билет богу почтительнейше возвращаю».[15]

Заявление Ивана Карамазова является «богоборческим бунтом», составляющим одно из тупиковых, антиномичных решений Достоевского, снова ставящих человека в безысходное положение: протест против зла наталкивается на бога и сам становится греховным проявлением нигилистического аморализма. Здесь раскрывается глубина поисков Достоевского, в сопоставлении с которой традиционный выход к богу как гаранту справедливости, источнику морали представляется формальным и искусственным. Не по форме, а по существу выявленное

---

[14] Там же. Т. 14. Л., 1976. С. 124.
[15] Там же. С. 214.

Достоевским реальное противоречие становится еще одной антиномией.

Через всю книгу «Братья Карамазовы» — впрочем, это может быть отмечено и в других более ранних сочинениях — проходит тема pro и contra, столкновение рационализма (нигилизма) и иррационализма, утилитаризма и свободы (человеческой воли), науки и веры. Все это развертывается в сфере человеческого мироощущения и мотивации поступков личности, и может быть сведено к проблеме о роли науки в жизни людей или, точнее, ее возможности в решении разнообразных жизненных коллизий. Поставленный вопрос о науке, претендующей на адекватное знание внешнего человеку мира, не означает, что Достоевский не верит истинам рассудочного знания; затруднение для него состоит в другом, а именно: достигает ли наука тех сущностей, которые являются определяющими индивидуальное существование человека. В истории всеобщей и русской философии это не новый вопрос. У Достоевского он приобретает постановку в форме соотношения законов космоса (макромира) и законов человеческого бытия (микромира). Б. Г. Кузнецов, автор книги «Эйнштейн. Жизнь, смерть и бессмертие», в статье «Образы Достоевского и идеи Эйнштейна» полагает возможным даже сказать, что «основной философский смысл художественного творчества Достоевского состоит в защите человеческой личности от игнорирующих ее судьбу макрокосмических законов».[16]

Проблема человека и мира возникла у Достоевского в результате эмпирических наблюдений русской жизни, тех отношений, которые превращают человека в одинокое существо. Человеку неведомы были общие законы бытия, а между тем он должен жить и по возможности правильно определять свое поведение. Перевод этих вопросов в философский эквивалент позволяет снова сопоставить Достоевского с Кантом, раздваивающим мир на область явлений, данную в опыте, где господствует причинность, где человек как явление детерминирован внешними обстоятельствами, и область недоступных рассудку вещей в себе, образующих особый мир, куда рассудок не может внести порядка, в том числе и причинности. Это мир

---

[16] Кузнецов Б. Г. Эйнштейн. Жизнь, смерть и бессмертие. М., 1979. С. 558.— Помимо уже указанных работ, следует назвать его статью «Достоевский и Эйнштейн» (Наука и жизнь. 1965. № 6) — первую публикацию на эту тему, а также «Сходящиеся параллели» (Новый мир. 1979. № 3). В своих рассуждениях Б. Г. Кузнецов исходит из заявления Эйнштейна: «Достоевский дал мне больше, чем любой мыслитель, больше, чем Гаусс» и ссылается еще на одно признание великого физика о том, что «недостатком теории относительности представляется то, что ее нельзя вывести из микроструктуры бытия». Это Б. Г. Кузнецов поясняет так: «Творца теории относительности, этой стройной системы мироздания, не удовлетворяла независимость схемы от того, что происходит в мире элементарных частиц» (Новый мир. 1979. № 3. С. 225).

свободы. Но человек живет в мире явлений, и, значит, он не свободен. Разнопорядковость двух областей бытия оказывается источником противоречий человеческой жизни и, более того, трагичности его судьбы. Чтобы правильно жить, нужно знать законы жизни, а они недоступны. Иван Карамазов так и рассуждает. Его возмущает, что в этом трехмерном мире все создано по евклидовой геометрии и ум человека земной, однако, чтобы решать свои человеческие задачи и преобразовывать жизнь в своих интересах, человек должен что-то знать, что «не от мира сего». Об этом же говорит и Зосима, с той, впрочем, разницей, что его умиляет эта великая тайна, лежащая в основе мира.

Достоевскому понятно, что человек имеет природное происхождение, что он связан с природой, зависит от нее и в то же время противостоит ей. Природа как бы вытолкнула человека из своего чрева и осталась равнодушной к его судьбе. Понять же диалектику природного и социального в человеке Достоевскому было не дано, и он традиционно ставит человека в исключительное положение. Природа — мертва, слепа, человек — разумен. «Все мертво и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом их молчание — вот земля».[17] Человек — чужой в этом мире, потому что законы природы и законы человеческого существования не совпадают. Обреченность человека, таким образом, выводится из объективно существующего парадокса, который оценивается не со стороны общего, целого, а со стороны единичного, части, от критерия — человек как самоцельное существо, которое не может жить по чуждому для его бытия закону, тем более еще ему и неведомому.

Диалектики указанных категорий Достоевский не понимает, а ищет их простого наложения, т. е. общее и единичное должны, как ему кажется, различаться только масштабом проекции. Решение и не могло быть найдено на путях космологии или антропологии, или только природного обоснования человеческой жизни. Оно заключено в выявлении общности и специфичности законов космоса, биологии и социологии. Но в этом направлении Достоевский, в отличие от Чернышевского, не продвигался. Отсюда недоверие и даже раздраженное пародирование науки. Достаточно вспомнить в этом смысле рассуждения о роли «среды» в жизни человека, о «хвостиках» — нервах, отрицающих душу, о критике антропологического упрощения гносеологических проблем. Сюжет «об чем гусь думает» — явный выпад против Чернышевского, который в целях исключения идеалистических спекуляций вокруг души последовательно подчеркивал принципиальную аналогичность психики животного и человека.

Дополнительное объяснение подобного отношения к науке

---

[17] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 24. Л., 1982. С. 35.

дает и конкретная идейная атмосфера в России середины XIX в. Тогда усилиями позитивистов и материалистов (Писарев, например) естествознанию был создан культ. Успехи его были действительно велики, особенно в физиологии, химии, медицине. Но в их пропаганде были допущены несомненные преувеличения. Естествознанию приписывалась универсальная роль как важнейшему непосредственному фактору социального развития, что уводило общественную мысль в сторону чистого просветительства от задач классового разрешения конфликтов.

Сложность философской проблематики в творчестве Достоевского, в его специфической постановке и решениях создает значительные трудности в оценке взглядов писателя, которая в любом случае не может быть однозначной. К настоящему времени определились в основном три подхода к анализу содержательной стороны его наследия, которые, однако, можно обозначить лишь условно, поскольку в чистом виде ни одного из них не существует. Литературоведческий — выделяющий черты художественного таланта; публицистический — подчеркивающий, часто выхватывающий актуальные в разное время вопросы, поставленные Достоевским; и историко-философский — предполагающий главным образом выявление идеологического смысла всех сочинений по совокупности и определение места в идейной борьбе нескольких эпох, поскольку споры о Достоевском не затихают уже сто лет, порождая концепции, среди которых нет хотя бы двух совпадающих. Об остроте ситуаций вокруг наследия Достоевского свидетельствует хотя бы тот факт, что за советское время с конца 30-х до середины 50-х годов творчество писателя являлось закрытой темой. Все его предостережения о возможных отклонениях от гуманизма в практике строительства реального социализма были преданы забвению.

Глава XXIV

РУССКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

1. ПРОНИКНОВЕНИЕ ПОЗИТИВИЗМА В РОССИЮ

С того времени, как Россия вступила в культурное общение с западноевропейскими странами, русская философская мысль испытала на себе попеременное влияние со стороны наиболее крупных школ и направлений философии Запада. В XVIII в. многие наши мыслители использовали в своих теоретических построениях идеи вольфианства и французского материализма. Позднее, в первой половине XIX в., широкое распространение получили философские учения Шеллинга, Гегеля и Фейербаха. Что же касается второй половины столетия и, в частности, рассматриваемого периода, то из европейских систем, помимо крат-

ковременного увлечения немецким вульгарным материализмом (Бюхнер, Фогт, Молешотт), наибольшую популярность в широких кругах русской интеллигенции приобрел позитивизм.[1]

Позитивизм возник и утвердился в странах Западной Европы как философия либеральной буржуазии. И в теоретическом, и в социальном отношении эта философия носила двойственный характер, так как сочетала в себе антитеологическую направленность, утилитарную заинтересованность в науке и целый ряд научных положений в социологии с метафизичностью в понимании мира, эмпиризмом и агностицизмом в гносеологии. Такая двойственность позволяла идеологам буржуазии избегать крайних выводов в теории и в то же время не входить в противоречие с данными положительного знания. Эклектичность позитивизма, его претензия на некую среднюю линию между материализмом и идеализмом давали основание для использования его различными направлениями в философии и в общественных науках. Одни, подчеркивая в позитивизме юмистско-кантианскую струю, толковали его в духе субъективного идеализма. Другие, напротив, видели в позитивизме главным образом реакцию на отвлеченную метафизику и еще более на теологическое миросозерцание, внимание к опытной науке и рассматривали философскую систему Огюста Конта как одну из разновидностей материалистической философии. Причем понимание позитивизма в материалистическом истолковании в середине XIX в. было даже преобладающим, если принять во внимание, что оно получило распространение среди естествоиспытателей. Не случайно поэтому откровенные идеалисты и теологи столь же ожесточенно боролись с позитивизмом, как и с материализмом. И с точки зрения социальной позитивизм приобрел неодинаковую окраску. На него опиралась и консервативно настроенная часть общества, и либеральные течения, и даже революционно-демократические круги.

Все эти особенности позитивизма нашли свое отражение и в России, где позитивизм был принят в 60-е годы и получил широкое распространение в последующие десятилетия, так что без учета его влияния невозможно разобраться в русской философии пореформенного времени. Среди последователей позитивизма в России или примыкавших в каком-либо отношении к этому направлению философии были публицисты, историки, философы, социологи и большое число ученых-естественников.

Идеи позитивизма начали проникать в Россию еще в 40-х годах, и одними из первых его сторонников можно считать литературного критика Майкова, экономиста Милютина и известного публициста Боткина. Заметный интерес к позитивизму

---

[1] Шкуринов П. С. Позитивизм в России XIX века. М., 1980. — Книга содержит практически полный свод имен и идей по данной теме.

уже тогда проявили Белинский и особенно Огарев. Великий критик, познакомившийся с философией Конта, правда, из «вторых рук», отнесся к ней весьма скептически, но тем не менее не мог не признать, что Конт — «замечательное явление, как реакция теологическому вмешательству в науку, и реакция энергическая, беспокойная и тревожная». По словам Белинского, основоположник позитивной философии — человек большого ума и богатых познаний, но ему недостает «полётистости», которая является признаком большого творчества. Конт «реактор, но не зиждитель», он «зарница, предвестница бури, а не буря, он одно из тревожных явлений, предсказывающих близость умственной революции, но не революция»; «от Конта не пахнет гениальностью». Огюст-контизм — это не новая философия, а «крайность, вызванная крайностью». Разрушая германский трансцендентализм, Конт на его месте создает подобие иной абсолютной системы и в этом смысле «пробавляется стариною».[2]

Огарев познакомился с философией Конта в 1845 г. и на первых порах не ожидал от нее ничего, кроме каких-нибудь модных новшеств. Однако впоследствии отношение Огарева к позитивизму изменилось, и он, находившийся еще в процессе теоретических исканий, воспринял многие положения контизма, в том числе трехчленную формулу истории человеческой мысли, некоторые элементы агностицизма и даже увлекся математизацией философских категорий. В 50-х годах он вступил в переписку с Дж. Ст. Миллем и выражал свои симпатии к его образу мыслей.

Труднее судить об отношении к позитивизму Герцена ввиду отсутствия прямых высказываний последнего. Ясно, что в 40-е годы теоретическая позиция автора «Писем об изучении природы» была в корне чужда позитивистскому эклектизму. Герценовское решение вопроса об отношении между философией и естествознанием находилось вполне на уровне диалектического материализма, в то время как позитивизм, отрицавший за философией право на самостоятельное существование перед лицом естественных наук, представлял собой несомненный шаг назад. В 50—60-е годы, находясь в эмиграции, Герцен, конечно, был в курсе философских проблем, выдвинутых временем, и чувствовал усиливавшееся влияние позитивизма в науке. Есть основание полагать, что ему импонировал позитивистский гимн естествознанию. Но в целом к позитивизму, как свидетельствовал его друг, ревностный последователь Конта Г. Н. Вырубов, он отнесся отрицательно. Таков по смыслу отзыв Герцена о книге Литтре «Огюст Конт и позитивная философия», где излагался свод основополагающих идей этой школы.

---

[2] Белинский В. Г. Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. II. М., 1948. С. 526, 529.

Для Чернышевского характерна известная эволюция в оценке философии Конта, Милля и Спенсера. Впервые он познакомился с позитивизмом еще в студенческие годы. От того времени в его дневнике осталась следующая запись: «Читал вечером Aug. Comte „Положительная философия", I том — математическая часть не для меня, почти ничего не понял, а 1-я часть 1-й лекции сначала было довольно понравилась, а теперь, прочитавши две первые лекции, в сильном подозрении, не вздор ли все это, и эти 3 периода и все: может быть, это просто довольно ограниченная голова вздумала подвести под свою математическую систему социальные и исторические и философские науки, — не знаю, только этого тома читать не буду, а попрошу другие томы».[3] От этого поспешного юношеского отзыва Чернышевский впоследствии перешел к более обоснованной оценке. В начале 60-х годов он уже отмечает соответствие позитивизма научному духу времени, его антитеологическую направленность и даже называет Конта гениальным мыслителем, хотя и находит у него непоследовательность и архаичность. В «Антропологическом принципе в философии», рассматривая различные направления в буржуазной науке и давая квалификацию ее представителям, он отнес Милля к числу самых сильных мыслителей эпохи и к сильнейшим среди экономистов. Наконец, в письмах к сыновьям из Сибири Чернышевский, уже окончательно разобравшийся в двусмысленности позитивизма и в том, что на него опираются идеалистические и агностические учения как на Западе, так и в России, еще раз вернулся к переоценке философии Конта. Здесь он называет школу позитивистов «очень смешной», ее основателя — «глупцом», а всех последователей — «знаменитой мелюзгой». «Бедняга Огюст Конт не имея понятия ни о Гегеле, ни о Канте, ни даже о Локке, но научившись много у Сен-Симона (гениального, но очень невежественного мыслителя) и выучивши наизусть всякие предисловия к руководствам по физике, вздумал сделаться гением и создать философскую систему».[4] Позитивизм Конта, по определению Чернышевского,— «какой-то запоздалый выродок „Критики чистого разума" Канта». Он особенно возражает против трехчленной формулы истории мысли (теологический, метафизический и положительный периоды) и против сохраненного в контизме юмистско-кантианского агностицизма и субъективизма.

В 60-е годы интерес к позитивизму значительно возрос. В России появляются переводы западных последователей Конта и первые переложения их в русской периодике, в тогдашней манере обстоятельных критических статей, благодаря чему дела-

---

[3] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. III. М., 1951 С. 845.

[4] Там же. С. 691.

ются широко известными имена Конта, Литтре, Милля, Льюиса, позднее — Спенсера и Бокля. На русский язык были переведены труды Милля «Обзор философии Гамильтона», «Утилитаризм», «Логика» (с предисловием П. Л. Лаврова), «Политическая экономия» (с предисловием и комментарием Чернышевского), книга Льюиса и Милля «Огюст Конт и положительная философия». Среди первых работ русских авторов о позитивизме следует назвать «Очерки вопросов практической философии» и «Задачи позитивизма и их решение» Лаврова, «Философия истории на научной почве», «Очерк развития идей прогресса», «Позитивизм после Конта» Лесевича, «Задачи психологии» Кавелина. В массе журнальных откликов на позитивизм выделяется большая и глубокая по содержанию статья Писарева «Исторические идеи Огюста Конта».

Уже среди перечисленных писателей, так или иначе относившихся к философии позитивизма, выделяются и материалисты, и идеалисты. Собственно, линия «материалистически толкуемого позитивизма» (выражение Ленина) намечена была Писаревым. Разумеется, революционный демократ Писарев, отличавшийся бескомпромиссностью в политике и теории, не мог сделаться последовательным сторонником внутренне противоречивого учения. И тем не менее отдельные стороны позитивизма, как положительные, так, к сожалению, и отрицательные, оказали на него влияние. Писарев решительно отсек субъективно-идеалистические и агностические черты философии Конта и его последователей, а также те из социологических построений, которые были связаны с мальтузианством, социал-дарвинизмом и либеральным реформизмом. Писарев обнаружил и громогласно об этом заявил, что виднейшие западные позитивисты являются защитниками буржуазных интересов и признал их классовую позицию совершенно неприемлемой. Но, с другой стороны, он объявил Конта «величайшим мыслителем современности» и почти столь же высоко ставил Милля, Спенсера и Бокля. В статье «Исторические идеи Огюста Конта», рассказывая русским читателям о распространении позитивизма в Европе и сожалея, что он еще так мало известен в России, Писарев писал: «Репутация Конта растет. *Положительная философия* в прошлом году (статья писалась в 1865 г. — *Авт.*) вышла в свет вторым изданием; о позитивизме (т. е. философской школе, а не о религиозной секте) говорят в журнальных статьях и в отдельных книгах. Главный боец позитивизма, Литтре, работает неутомимо. Все говорят о позитивизме, толкуя его вкривь и вкось».[5] Своим предшествовавшим развитием Писарев, пройдя школу вульгарного материализма, был подготовлен к принятию ряда положений позитивизма, очищенных им от идеализма, и использовал их при построении теории реализма. К та-

[5] Писарев Д. И. Полн. собр. соч.: В 7 т. Т. 5. СПб., 1894. С. 320.

ким положениям можно отнести: принцип утилитарного подхода к знанию, преувеличение роли естественных наук в жизни общества, преклонение перед фактом и эмпирически-чувственной достоверностью, противопоставленное умозрению и даже теории вообще, и, наконец, ярко выраженный антитеологизм. Что же касается области социологии, то и здесь Писарев очень часто ссылается на авторитет виднейших позитивистов при обосновании идеи эмансипации женщин, всестороннего развития личности в борьбе против классического образования. К числу «глубоких и разумных идей» Конта, с которыми он «совершенно согласен», Писарев относит теорию умственного прогресса, распадающуюся на теологическую, метафизическую и положительную фазисы, требование о превращении социологии в точную науку. Соглашается он и с мыслью Конта о необходимости «научным путем» выработать принципы будущей общественной организации, строящейся на началах «общечеловеческой солидарности».

60-е годы в России были отмечены большим подъемом естественных наук. Выдвинулась плеяда крупных ученых, получивших мировое признание, среди них — И. М. Сеченов, Д. М. Менделеев, А. М. Бутлеров, И. И. Мечников. Интерес к положительному знанию в эти годы сделался всеобщим. Прогрессивная русская общественность приветствовала распространение научных представлений, видя в этом одно из средств преобразования общества. Именно волна естествознания создала предпосылки для упрочения позиций позитивизма. Большинство русских естествоиспытателей второй половины XIX в. в той или иной мере находилось под влиянием философских сочинений современных им популяризаторов и пропагандистов контизма. При этом они, как правило, не проводили грани между позитивизмом и естественнонаучным материализмом. В связи с этим Лавров писал в 1869 г.: «Игнорировать позитивизм уже невозможно... Теперь позитивизм слишком сильно вкореняется с году на год в обществе, особенно в среде людей, изучающих науку».[6] Подобные же суждения о распространении позитивизма высказал К. А. Тимирязев, который в работе «Развитие естествознания в России в эпоху 60-х годов» писал, что философия того времени развивалась по оси «Аристотель — Бэкон — Конт». «Эта триада мыслителей, если к ним присоединить еще имена Милля, Спенсера и Дарвина, дает понятие о том, что разумелось в научных кругах 60-х годов под именем философии».[7]

Линию материалистически истолкованного позитивизма, начатую Писаревым и естествоиспытателями 60—70-х годов,

---

[6] Лавров П. Л. Философия и социология. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 578.

[7] Тимирязев К. А. Развитие естествознания в России в эпоху 60-х годов. М., 1920. С. 51.

в русской философии второй половины XIX в. продолжили И. И. Мечников, М. А. Бакунин, М. М. Филиппов и П. А. Кропоткин, которых если и нельзя безоговорочно включить в школу позитивистов, однако каждый из них по-своему впитал в себя определенный круг идей философии и социологии Конта и Спенсера. Из русских социологов позитивистского направления выделяются П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, М. М. Ковалевский и Н. И. Кареев.

В России, как и в Европе, позитивизм оплодотворял и другое, враждебное материализму, идеалистическое направление в философии. В противоположность названным выше русским мыслителям, идеалисты-позитивисты опирались на контовский субъективизм и агностицизм и превращали философию Конта в откровенный субъективный идеализм, смыкаясь с неокантианством, а позднее с махизмом.

Наиболее ортодоксальными последователями позитивизма в 60 — 70-е годы в его субъективно-идеалистическом облачении были Кавелин и Лесевич.

2. К. Д. КАВЕЛИН

Константин Дмитриевич Кавелин (1818—1885) по социальному положению принадлежал к слоям среднего дворянства и в своих взглядах отразил интересы той части помещичьего класса, которая еще задолго до крестьянской реформы постепенно втягивалась в сферу буржуазных отношений и вместе с тем держалась старых сословных привилегий. На этой почве и сложился умеренный либерализм Кавелина.

В 40-е годы Кавелин был либералом-западником, выступал против славянофильства и находился в довольно близких отношениях с Герценым и Белинским. Позднее Кавелин писал: «Влияние Белинского на мое нравственное и умственное воспитание за этот период моей жизни было неизмеримо, и оно никогда не изгладится из моей памяти. Я его боготворил, благоговел перед ним».[8] В «Отечественных записках» и «Современнике» он поместил ряд статей по русской истории и истории русского права, которые встретили сочувствие в обществе и получили в целом положительную оценку со стороны Белинского.

Однако начиная с 50-х годов напуганный ростом крестьянского движения Кавелин вместе с другими либералами круто идет вправо. В 1857 г. он выступил со статьей «Мысли об уничтожении крепостного состояния в России», в которой, в отличие от революционных демократов, все надежды возлагал на реформы сверху и даже высказывал опасение, как бы при этом

[8] Кавелин К. Д. Собр. соч.: В 4 т. Т. III. СПб., 1899. С. 1086.

не были ущемлены интересы помещичьего класса. По этой черте и произошел его решительный разрыв с редакцией «Современника». После крестьянской реформы, которая вполне удовлетворила Кавелина, он занял еще более правую позицию. «Когда один из отвратительнейших типов либерального хамства, Кавелин, — писал В. И. Ленин в статье „Памяти Герцена",— восторгавшийся ранее „Колоколом" именно за его *либеральные* тенденции, восстал против конституции, напал на революционную агитацию, восстал против „насилия" и призывов к нему, стал проповедовать терпение, Герцен *порвал* с этим либеральным мудрецом».[9]

К философии Кавелин серьезно обратился примерно в начале 60-х годов. От увлечений системами Шеллинга и Гегеля он перешел к позитивизму, в котором, как ему казалось, наконец, найден ключ к положительному решению всех научных и философских проблем. Главное сочинение по философии, написанное Кавелиным в это время,— «Задачи психологии». К нему примыкают статьи, относящиеся уже к 70-м годам: «Философия и наука в Европе и у нас», «Априорная философия или положительная наука?», «Возможно ли метафизическое знание?», «Русское исследование о позитивизме».

Кавелина не удовлетворяет ни идеализм, ни материализм. Для него характерны поиски некой третьей линии в философии. Идеализм пытается построить мир a priori, из чистой мысли, которая конструирует из себя все формы бытия. Система Гегеля, по мнению Кавелина, есть не что иное, как логическое выражение свойств раздваивающейся души, которая, оставаясь единой, выделяет себя из самой себя, смотрит на себя как на нечто постороннее и узнает себя в этом постороннем. Главный порок идеализма Гегеля в том и состоит, что «мысль и мыслящая способность у него одно и то же, тогда как первая, очевидно, есть продукт; этот продукт принят им за начальное основание, за исходный пункт, тогда как он лишь результат, в свою очередь подлежащий анализу, разложению».[10] В противоположность идеализму, материализм впадает в другую крайность, так как духовную жизнь пытается вывести только из одной внешней стороны явлений, независимо от внутренней деятельности. Ни идеализм, ни материализм, взятые порознь, не давали разрешения вопросов или усовершенствования методов познания. Новое, как утверждает Кавелин, возникало только тогда, когда оба направления сталкивались или перекрещивались.

Итак, выход Кавелин находит в позитивизме, который, как он говорит, заменяет прежнюю философию и вполне сливается с положительной наукой. В чем же состоит эта положительная

---

[9] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 259.
[10] Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. III. С. 246.

наука? Ссылаясь на Конта, Кавелин утверждает, что знание может считаться положительным лишь в том случае, если психическая жизнь с ее особыми явлениями будет признана за самостоятельный фактор действительности наравне с материальным миром. Бытие, как совокупность всего сущего, двойственно. В нем должно различать материальное и психическое. «Пытаться объяснить, а тем более выводить психическую жизнь из физической, и наоборот, — значит попадать в заколдованный круг».[11] Единственной почвой, на которой соединяются оба эти фактора, и то чисто внешним образом, является человек. А потому решающее значение в познании Кавелин отводит психологии, которая будто бы призвана решить задачи, оказавшиеся непосильными для философии и естествознания.

Поиски третьей линии в философии привели Кавелина не только к дуализму, но и к субъективному идеализму. Он прямо заявляет, что наука по своему материалу есть факт не реальный, а психический, ибо «знания возникают из человека, существуют лишь в нем и для него».[12] Задача психологии, по мнению Кавелина, в том и состоит, чтобы раскрыть внутренний психический мир человека безотносительно к его внешним проявлениям. К окружающему миру душа, как носитель психической жизни, не имеет прямого отношения. Она возбуждается к деятельности впечатлениями, получаемыми извне, но впечатления эти не составляют мыслительного материала. «Впечатления, — пишет Кавелин, — как бы стоят между нами и внешним миром и разделяют его от нас непроницаемой стеной».[13] Душа есть нечто особое, самостоятельное, имеющее свою деятельность, свои процессы и отправления. Хотя и происходит известное взаимодействие между душой и явлениями внешнего мира, но взаимодействие это следует понимать скорее как активное вмешательство души в жизнь природы, а не наоборот. Для Кавелина «мир внешних реальностей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира».[14] Характерно в этом отношении понимание им пространства и времени. С одной стороны, Кавелин утверждает: «Пространство есть отвлечение от протяжения материальных предметов и расстояний между ними, а время — от их движений».[15] Но, с другой стороны, пространство и время — всего лишь отвлеченные понятия, а не реальные формы существования бытия. Они не познаются внешними чувствами; их нельзя видеть, слышать или осязать. Мы имеем представление о бесконечном, вечном времени и безграничном пространстве не потому, что так происходит в действительности. Кавелин считает, что в веществен-

---

[11] Там же. С. 407.
[12] Там же.
[13] Там же. С. 390.
[14] Там же. С. 935.
[15] Там же. С. 550.

ном мире все конечно, все имеет границы, число, вес, меру. Понятия времени и пространства конструируются в самом субъекте и составляют продукт психической деятельности.

Процесс познания Кавелин изображает как самонаблюдение души. Сознание — это «внутреннее зрение», способность видеть особым образом, без помощи физического глаза то, что «невидимо для него заключается или происходит в нашей душе».[16] Познание предполагает в душе два свойства: память и способность раздваиваться внутри себя. Последнее создает возможности для самопознания. Таким образом, по Кавелину, познание не выходит по существу за рамки внутреннего мира человека.

Кавелин разрывает сознание и объективную действительность, субъективистски истолковывает закономерности природы и пытается вывести познание из него самого. Это приводит позитивиста к прямому отрицанию объективной истины, к агностицизму, так как сущность мира и сущность самой психической деятельности в конечном счете объявлена им непознаваемой. Таков итог, к которому пришел Кавелин, стремившийся найти некую среднюю линию в философии, подняться выше материализма и идеализма.

3. В. В. ЛЕСЕВИЧ

Владимир Викторович Лесевич (1837—1905) происходил из украинских дворян, образование получил в Киевской гимназии и Петербургском военно-инженерном училище; после трехлетней службы в Кавказской действующей армии окончил Академию генерального штаба, но вскоре вышел в отставку и целиком посвятил себя литературно-публицистическим и философским занятиям.

В 1879 г. по подозрению в связях с народническими организациями либеральный философ Лесевич был подвергнут административной ссылке в Сибирь, где пробыл до 1881 г. Последние десять лет жизни он жил на родине и занимался активной просветительской деятельностью.

Лесевич был весьма плодовитым автором. Его философское творчество распадается на два периода. В 60-е и в начале 70-х годов, когда он выступал правоверным позитивистом и ревностным пропагандистом идей Конта в интерпретации Литтре, им написаны «Позитивизм после Конта», «Очерк развития идей прогресса», «Философия истории на научной почве» и «Новейшая литература позитивизма». Начиная с середины 70-х годов Лесевич эволюционирует в направлении к неокантианству и махизму. С этих позиций он подвергает критике послеконтовский

[16] Там же. С. 490.

позитивизм в своем крупном сочинении «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии», в котором нападает на материализм и позитивизм 50—60-х годов, считая, что в них недостает «критического», т. е. кантианского, элемента. В работах «Письма о научной философии» и «Что такое научная философия?» Лесевич пропагандирует неокантианство, а начиная со статьи «Философское наследие XIX в.», опубликованной в «Русском богатстве» за 1896 г.,— философию Авенариуса. Таким образом, на примере Лесевича, как нельзя более ясно, прослеживается процесс видоизменения позитивизма в русской философии. Примерно в этом же русле шли Лавров и Михайловский. И хотя они, в отличие от Лесевича, не сделались сторонниками философии махизма, тем не менее в их мировоззрении имелось немало черт, подводящих к этому течению. Вероятно, Лесевич оказывал какое-то влияние на Михайловского, с которым сотрудничал в одном журнале.

Сочинения раннего Лесевича, в которых он развивал философский и социологический позитивизм, сыграли весьма значительную роль в распространении этого учения среди русской интеллигенции. Недаром его считали тогда наряду с Вырубовым — другим русским последователем Конта, издававшим в Париже вместе с Литтре журнал «Позитивная философия»,— крупнейшим авторитетом в области «новейших философских понятий».

Изучив основные сочинения Конта, Лесевич, возможно, не без участия Лаврова, с которым он был знаком по Академии генерального штаба, признал позитивизм за самое совершенное учение, которое, по его мнению, с успехом примиряет многовековой антагонизм между философией и конкретными науками, снимает крайности материализма и идеализма и кладет начало социологии как точной науки. Но, считая Конта гениальным мыслителем, он не сводил позитивизм только к тем принципам, которые были выдвинуты его основоположником. Под позитивизмом Лесевич разумел целое направление, получившее, как он говорил, лучшее выражение в деятельности «того кружка позитивистов, которые группируются вокруг Литтре и Вырубова и могут считаться прямыми и непосредственными продолжателями Конта как философа».[17] Как и указанные мыслители, Лесевич отбрасывал так называемую «позитивную политику», т. е. фантастические социально-политические прожекты, и требовал дальнейшего развития философии, следуя более положительному методу Конта, нежели его догматическим установкам.

Позитивизм привлекал к себе внимание критикой теологии и метафизики. К последней Лесевич в согласии со всеми позитивистами относил как идеализм, так и материализм, не делая

---

[17] Лесевич В. В. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1915. С. 87—88.

между ними в этом смысле никакого различия. Идеалисты вкладывали в реальную действительность некое абсолютное начало в виде духовной сущности, бога или идеи и стремились к познанию этого абсолютного, создавая умозрительные системы, подобные гегелевской. Материалисты со своей стороны абсолютизировали вещество, ставя вместо «бытия невидимого» «бытие видимое», т. е. по существу такую же голую абстракцию. Положительная же философия, в чем и видел Лесевич ее главное достоинство, «из всей совокупности свойств избрала только свойства, подлежащие наблюдению. Из этих свойств состоит то, что она считает познаваемым; все же лежащее вне их пределов она исключила из сферы своего миросозерцания как непознаваемое».[18]

Справедливо протестуя против отвлеченного, умозрительного знания, Лесевич становится на крайнюю эмпирическую точку зрения, принимая за достоверное только конкретный факт, а за способы его отображения — только чувственный опыт и наблюдение. Правда, Лесевич оговаривается: он не отрицает существования и того, что недоступно непосредственному восприятию. Но эта оговорка в сочетании с принципиальным агностицизмом ничего не меняет. Отрицание в мире абсолютного или, как выражается Лесевич, «супронатурального», как недоступного познанию, влечет за собой признание относительности всех научных истин.

Итак, для Лесевича мир представляет собой совокупность явлений, не имеющих под собой сущности, а если и имеющих, то неизвестных человеку и недоступных его познанию. Явления Лесевич подразделяет на явления, находящиеся вне человека, и, с другой стороны, к явлениям относит самого человека, субъекта, наблюдающего и «подтверждающего» эти явления.

Действительность и реальность явлений внешнего мира выводится Лесевичем не из их объективности, а из истинности наших чувств. Поэтому он отвергает объективную истину и на первый план ставит воспринимающего субъекта. Истина, по мнению Лесевича, не есть нечто отвлеченное или нечто такое, что может существовать независимо от человеческого разума. Истина, напротив того, есть понятие относительное и условное, результат наблюдения и опыта, приведенного посредством метода, выработанного специальными науками. Следовательно, истина объявляется не результатом отражения действительности, а феноменом человеческого сознания. Это, во-первых. Во-вторых, она трактуется как нечто условное и относительное, что и накладывает субъективно-идеалистический отпечаток на понимание самой действительности и на процесс познания.

Агностицизм и субъективизм обнаруживаются у Лесевича и в трактовке закона. Поскольку все, что существует, сущест-

---

[18] Там же.

вует в качестве явлений и поскольку только они доступны познанию, постольку законы существуют только в науке и являются средством внесения в мир фактов «методического строя». Отсюда в позитивизме вообще и в философии Лесевича в частности особенно большое значение приобретает метод, ибо именно он и является способом группировки явлений.

Как и большинство позитивистов той эпохи, Лесевич принимал контовскую классификацию наук с ее иерархическим порядком от более простых по объекту изучения и в то же время более абстрактных отраслей знания к отраслям, изучающим более сложные явления, но более простым по содержанию. В этой классификации науки располагаются в такой последовательности: математика, астрономия, физика, химия, биология и социология. Среди них не нашлось места для философии, потому что Лесевич вслед за Контом отрицает ее собственный предмет, утверждая, что философия составляет «общий синтез» теоретических начал конкретных наук.

В связь с классификацией наук Лесевич ставит контовскую теорию трех стадий истории человеческой мысли. На первой — человеческое мышление действовало инстинктивно и исходило из сверхъестественных откровений, которые привели к возникновению различных религий с их фантастическими представлениями о мире и человеке. Метафизический фазис характеризуется более высокой степенью умственной деятельности, когда вера во всевышнего заменяется отвлеченным умозрением. На место понятия божества ставятся понятия абсолютного, конечной сущности, мирового разума, идеи и т. п. Позитивный период, сменивший собой метафизику и устранивший ее предрассудки, определяется как господство положительных знаний, подтвержденных опытом и наблюдением.

Развитие умственной деятельности человечества, искусственно вложенное в названные периоды, рассматривается Лесевичем в качестве основы всего общественного прогресса. Переходя к социологической части своего учения, он прежде всего выясняет соотношение между старым понятием «философия истории» и введенным Контом для обозначения науки об обществе понятием «социология». Философия истории, доказывает Лесевич, изучала главным образом процесс исторического развития общества или то, что в контовском учении получило название «социальная динамика». Напротив, социология помимо динамики включает в себя и «социальную статику» и таким образом поглощает философию истории, приобретая тем самым все необходимые данные превратиться в точную науку.

В истории Лесевич подчеркивает принцип развития и называет его душой современной социологической науки. Отсюда в своем специальном сочинении «Философия истории на научной почве» наибольшее внимание он уделяет социальной динамике, определяя ее как учение о прогрессе. Прогресс он пони-

мает как поступательное развитие материального быта общества, но главным образом видит в нем «постоянное возрастание высших человеческих способностей», причем именно умственная деятельность людей объявляется «существенной, коренной причиной» всех изменений в обществе. Лесевич безапелляционно утверждает, что «прогресс промышленности, искусства, нравственности и политики существенно определяется уровнем развития умственной деятельности и характером ее направления».[19]

Иначе понимается Лесевичем предмет социальной статики. В ней он видит ту часть социологии, которая является чем-то вроде анатомии общества и вырабатывает теорию порядка. Главнейшим достижением социальной статики, по его мнению, является установление того факта, что общество представляет собой цельный организм, пронизанный единством и внутренней связью всех своих сторон. Но, касаясь взаимодействия различных общественных институтов, Лесевич, как и в социальной динамике, проводит мысль о решающем значении идей, науки и выработанных ею законов. Ни экономика, ни социально-классовое деление общества не имели в его социологии какого-либо существенного значения. Подобно большинству позитивистов, при объяснении многих сложных общественных явлений Лесевич охотно прибегал к биологическим аналогиям.

Как в философии, так и в социологии Лесевич подчеркивал важность научной методологии, сводя ее к трем способам познания: наблюдение, опыт и сравнение. Все то, что не охватывается ими, выходит за рамки задач социологии как положительной науки. В противном случае социологии грозит опасность перерождения в метафизическую спекуляцию.

Лесевич утверждает, что, хотя наблюдение и вооружает исследователя всем необходимым эмпирическим материалом, однако приобретает научное значение только при условии, если оно направляется определенной теоретической установкой. Явления общественной жизни столь сложны и факты, которыми располагает социолог, столь многочисленны, что без руководящего принципа невозможно и само наблюдение. Историческому эксперименту Лесевич отводит вспомогательную роль, ограничивая его сферу приложения частными случаями социальной патологии, когда необходимо провести анализ расстройств, сопровождающих общественное развитие. Зато метод сравнений он считает главным в социологии, ибо сопоставление разных исторических эпох является лучшим способом для суждения о степени и темпах общественного прогресса.

Таким образом, философия и социология Лесевича, хотя и представляла собой сколок с западноевропейского позитивизма, тем не менее вполне вписалась в русский национальный

---

[19] Там же. С. 25.

философский процесс. В лице Лесевича следует отметить мыслителя, который расширил русло позитивистскому направлению, а позже проложил дорогу русскому махизму.

Глава XXV

Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1889) был главой революционно-демократического лагеря эпохи 60-х годов. В его лице русский народ выдвинул великого деятеля, в котором сочетались черты политического борца, мыслителя, ученого, писателя и публициста. В своих многочисленных произведениях Чернышевский разрабатывал вопросы политической экономии, философии, истории, этики и эстетики. Широко представлены в них также актуальные проблемы естествознания. В каждой из этих областей Чернышевский оставил глубокий след. По словам В. И. Ленина, «Чернышевский — единственный действительно великий русский писатель, который сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного философского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников».[1]

1. РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ДЕМОКРАТИЗМ И СОЦИАЛИЗМ

Чернышевский происходил из семьи саратовского священника. В 1844—1846 гг. он обучался в духовной семинарии, но, не окончив полного курса, поступил в Петербургский университет. Годы пребывания в университете имели решающее значение в становлении убеждений Чернышевского. Его умственное развитие протекало под влиянием передовой литературы и публицистики 40-х годов, нарастающего в России демократического движения и революционных событий в Европе 1848—1849 гг. Еще будучи студентом, он поддерживал связи с некоторыми членами кружка Петрашевского, увлекался статьями Герцена и Белинского. Чернышевский изучал сочинения Гегеля, Фейербаха, Прудона, Л. Блана, Смита и Рикардо.

Из университета Чернышевский вышел сформировавшимся революционным демократом, социалистом и материалистом. Идейный путь, пройденный им, был менее сложен, чем развитие революционных демократов 40-х годов. Он опирался на ту теоретическую работу, которая была выполнена его предшественниками.

После окончания университета в 1851 г. Чернышевский два года работал в Саратовской гимназии, а затем перешел в Пе-

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 384.

тербургский кадетский корпус. Здесь он написал магистерскую диссертацию «Эстетические отношения искусства к действительности», которую защитил в 1854 г. Диссертация Чернышевского должна быть оценена как одно из выдающихся явлений русской теоретической мысли, имевшее острую политическую актуальность. На исходе «мрачного семилетия» необходимо было дать новый импульс литературе, которая одна еще оставалась живой общественной силой. Надо было прервать разраставшееся после смерти Белинского влияние эстетики «чистого искусства» и восстановить принципы критического реализма, в чем нуждалось общество, пробужденное поражением в Крымской войне. Чернышевский заявил, что «прекрасное есть жизнь», что искусство отражает действительность как движущийся процесс. Важен был и главный вывод его теории: писатель — судья действительности, он не только воспроизводит жизнь, но дает ей оценку, выносит приговор.

В 1856 г. Чернышевский становится одним из редакторов «Современника» — журнала, превращенного им в идейный центр революционной демократии 60-х годов.

Среди первых крупных публикаций выделяется его исследование «Очерки гоголевского периода русской литературы» (1856) — труд историко-литературный и историко-философский, где прослежено становление революционно-демократической идеологии, рассмотрены ее источники и, главное, показан процесс переосмысления диалектики Гегеля и материализма Фейербаха.

Одновременно Чернышевский, — и это является определяющей тематикой его литературной работы в эти годы, — обращается к политико-экономическим вопросам, анализирует положение России накануне крестьянской реформы.

Чернышевский понимал, что в России нарастает глубокий экономический и политический кризис, который должен завершиться революционной ломкой существующего режима. Еще в 1852 г. он заявил, что «неудовольствие народа против правительства, налогов, чиновников, помещиков все растет. Нужно только одну искру, чтобы поджечь все это. Вместе с тем растет и число людей из образованного кружка, враждебных против настоящего порядка вещей. Вот готова и искра, которая должна зажечь этот пожар».[2] Чернышевский верил в близость русской революции и намеревался принять в ней участие. «Меня не испугает, — говорил он, — ни грязь, ни пьяные мужики с дубьем, ни резня».[3]

Вся последующая деятельность Чернышевского была посвящена идейной и практической подготовке крестьянской рево-

---

[2] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. I. М., 1939. С. 418.

[3] Там же. С. 419.

люции. Сравнивая в этом отношении Чернышевского с Герценым, В. И. Ленин писал, что «Чернышевский был гораздо более последовательным и боевым демократом. От его сочинений веет духом классовой борьбы».[4]

Ближайшей задачей революционной демократии Чернышевский считал уничтожение крепостного права и решение аграрного вопроса в интересах трудящегося крестьянства. Его конечной целью был социализм.

Когда в России во второй половине 50-х годов началась подготовка реформы и было разрешено публичное обсуждение предлагавшихся проектов, Чернышевский в течение 1857—1859 гг. опубликовал целый цикл статей, в которых обосновал программу революционной демократии. В статьях «О поземельной собственности», «Критика философских предубеждений против общинного землепользования», «Экономическая деятельность и законодательство», «Суеверия и правила логики» он защищал коренные преобразования экономических отношений, считая, что изменение юридических форм, на чем настаивали крепостники-помещики и либералы, не принесет облегчения народу. Чернышевский одинаково отрицательно относился как к освобождению крестьян без земли так и на условиях выкупа земельного надела, потому что выкуп есть та же покупка. Он стоял на точке зрения крестьянства, которое стремилось к полному уничтожению помещичьего землевладения.

В 1860—1861 гг. вокруг Чернышевского складывается небольшой кружок революционных деятелей, который предпринимает попытки возглавить революционное движение. Чернышевский завязывает связи с московской революционной молодежью и даже разрабатывает план народного восстания. «Отдать справедливость, — вспоминал А. А. Слепцов, входивший в кружок Чернышевского, — план был составлен очень удачно, имелось в виду обратиться последовательно, но в сравнительно короткое время ко всем тем группам, которые должны были реагировать на обманувшую народ реформу 19 февраля. Крестьяне, солдаты, раскольники (на которых тогда вообще возлагали большие и весьма, конечно, ошибочные революционные надежды) — здесь три страдающих группы. Четвертая — молодежь, их друг, помощник, вдохновитель и учитель».[5] По свидетельству Слепцова, Н. В. Шелгунову и Н. А. Обручеву было поручено обращение к солдатам, А. П. Шапову — к раскольникам, Шелгунов и М. Л. Михайлов взяли на себя молодое поколение, а Чернышевский как знаток крестьянского вопроса должен был написать воззвание к крестьянам. Так возникла известная прокламация «Барским крестьянам от их доброжела-

---

[4] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 94.

[5] Лемке М. Политические процессы в России 60-х годов. М.; Пг., 1923. С. 318.

телей поклон», в которой указывалось на необходимость подготовки повсеместного и одновременного восстания и вместе с тем подчеркивалась важность вооружения народа, военной выучки и связи с армией.

Конечно, все эти меры представляли собой лишь начальные шаги в установлении связей между «революционной партией» и народом. Однако они чрезвычайно важны для характеристики революционной демократии 60-х годов, которая не ограничивалась только областью теории, а обращалась к организационно-практической деятельности. Замыслы Чернышевского и его единомышленников по подготовке крестьянской революции были подхвачены народниками 70-х годов.

В 1862 г. в «Письмах без адреса» (впервые опубликованы в 1874 г. в журнале П. Л. Лаврова «Вперед») Чернышевский подвел итоги реформы и событий этих бурных лет. Он указывал, что реформа враждебна народу потому, что он сам не принимал никакого участия в своем «освобождении». Дворянство и дворянская власть достигли желаемого; изменились только формы, а существо отношений между помещиками и крестьянами осталось прежним. Так получилось потому, что народ еще дремлет, он не услышал призыва революционеров, поэтому развязка еще впереди: «Когда люди дойдут до мысли: „Ни от кого другого не могу я ждать пользы для своих дел", они непременно и скоро сделают вывод, что им самим надобно взяться за ведение своих дел. Все люди и общественные слои, отдельные от народа, трепещут этой ожидаемой развязки».[6]

Вопрос о том, каким путем должна пойти послереволюционная Россия, со всей остротой стоял перед всеми русскими революционерами, начиная от Радищева, декабристов и кончая народниками. Для русской революционной мысли, отвергавшей феодализм и крепостничество, но ясно видевшей также пороки капиталистического общества на Западе, были характерны поиски некоего «третьего пути». Декабрист Пестель, еще в начале XIX в. столкнувшийся с этим вопросом, предложил оригинальную программу сочетания общественной и частной собственности на землю. Революционные демократы 60-х годов и революционные народники прямо заявили о том, что Россия не должна повторить всех бедствий, в которые были ввергнуты народы капитализмом. Они разрабатывали программы некапиталистического пути России к социализму, опиравшиеся на сельскую общину, — это, по словам Чернышевского, «спасительное учреждение».

К критике капитализма Чернышевский, в отличие от Герцена, подошел как экономист, принимая во внимание не столько политический строй, сколько экономические отношения.

---

[6] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. Т. III. М., 1951. С. 494.

В работе «Июльская монархия» Чернышевский научно раскрыл основные противоречия капитализма, в которых он видел ожесточенную борьбу «производителей между собой за сбыт товара», «работников между собою за получение работы», «фабриканта с работником за размер платы», «бедняка против машины, отнимающей у него прежнюю работу и прежний кусок хлеба». Эта война называется конкуренцией, «она губит всех слабейших в каждом звании, в каждом промысле. У кого больше капитала, тот богатеет, а все другие разоряются; из самой свободы возникает монополия миллионеров, порабощающих себе все». Капитализм живет духом спекуляции, которая втягивает общество в «коммерческие кризисы». «Рынки завалены товарами, не находящими сбыта, фабрики запираются, и рабочие остаются без хлеба. Все открытия науки обращаются в средства порабощения, и оно усиливается самим прогрессом: пролетарий делается простой рукояткою машины и беспрестанно бывает принужден жить милостынею».[7]

Хотя для Чернышевского капитализм был выше всех предшествовавших ему общественных формаций, однако и он должен уступить место социализму — обществу, построенному на совершенно иных принципах.

Чернышевский, хорошо знавший все системы утопического социализма, признавал, что Сен-Симон, Фурье и Оуэн дали глубокую критику капитализма и определили основные черты социалистического идеала. Однако Чернышевский справедливо замечал относительно утопических теорий, что «первые проявления новых общественных стремлений всегда имеют характер энтузиазма, мечтательности, так что более походят на поэзию, чем на серьезную науку».[8] Главные недостатки утопического социализма он видел в его мирном характере, в сектантской оторванности от масс, в том, что прежний социализм вращался по преимуществу в сфере моральных, а не экономических отношений. К числу слабых сторон сенсимонизма и фурьеризма он относил, кроме того, религиозный элемент и филантропические увлечения.

В отличие от западноевропейских утопических теорий, Чернышевский смотрел на социализм как на закономерный результат общественного развития и связывал его с коренными революционными преобразованиями экономических и политических отношений. Социализм, по его мнению, представляет собой по отношению к пройденным человечеством формам жизни высшую ступень. Но и социализм не есть нечто раз и навсегда данное и законченное. Этот общественный строй в своем развитии должен привести к еще более совершенной организации общества, которую Чернышевский называл коммунизмом. Ком-

---

[7] Там же. С. 124—125.
[8] Там же. С. 123.

мунизм «берет за основание общественного устройства идеал более высокий, чем каковы принципы социализма. По этому самому эпоха коммунистических форм жизни, вероятно, принадлежит будущему, еще гораздо более отдаленному, чем те, быть может, также очень далекие времена, когда сделается возможным полное осуществление социализма».[9] Социализм и коммунизм различаются по принципу распределения. Если при социализме обобщены средства производства и земля, то при коммунизме обобществлено и распределение. Люди получают продукты по потребности.

Будущее социалистическое общество Чернышевский изображал в виде федерации производственных товариществ, которые образуются под руководством демократического государства и которые находятся между собой в экономических связях. «Сущность социализма, — писал Чернышевский, — относится, собственно, к экономической жизни». В условиях социализма общество достигает высокого уровня в индустриальном и культурном отношениях. Труд превращается в приятное удовлетворение физиологической потребности, а личность получает максимальные условия для физического и духовного развития.

Теория социализма в трудах Чернышевского приобрела гораздо более развернутый вид и более серьезное социально-экономическое обоснование, чем это было у Герцена. Но все же она сохраняла утопический характер. Чернышевский, так же как и Герцен, исходил из сельской общины и все свои надежды на достижение социалистического идеала возлагал на крестьянство.

Деятельность Чернышевского, умевшего влиять на все политические события его эпохи в революционном духе, вызывала постоянное беспокойство правительства, которое решило, наконец, расправиться с вождем демократических сил. 7 июля 1862 г. Чернышевский был арестован. Не располагая прямыми уликами, царская юстиция прибегла к подлогу, на основании которого и был вынесен обвинительный приговор, осуждавший Чернышевского на 14 лет каторги. Хотя царь и сократил этот срок вдвое, однако страх перед выдающимся революционером был так велик, что его продержали в заключении и ссылке 21 год.

В Петропавловской крепости, где Чернышевский провел около двух лет, он написал свой знаменитый роман «Что делать?», «Введение к „Политической экономии" Дж. С. Милля» и большое число других научных работ и переводов. В Сибири он также много писал, но вынужден был уничтожать написанное. Сохранился только роман «Пролог».

В 1883 г. Чернышевскому было разрешено поселиться в Астрахани, а с 1888 г. — в Саратове. В этот последний период жиз-

---

[9] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. IV. М., 1948. С. 831.

ни он занимался главным образом переводами. Из оригинальных научно-философских работ Чернышевского к этому времени относятся: «Происхождение теории благотворности борьбы за жизнь», «Характер человеческого знания» и Предисловие к 3-му изданию «Эстетических отношений искусства к действительности».

До конца своих дней Чернышевский остался последовательным материалистом и революционером.

2. ОБОСНОВАНИЕ МАТЕРИАЛЬНОГО ЕДИНСТВА МИРА И ЧЕЛОВЕКА

Философия Чернышевского представляет собой непосредственное продолжение и дальнейшее развитие учений Герцена и Белинского. Вместе с тем она впитала в себя лучшие достижения западноевропейской научной и философской мысли середины XIX в.

Для революционных демократов 40-х годов характерен по преимуществу интерес к теории диалектики и к вопросам общей методологии, которые были самыми важными для переосмысления гегельянства. Переосмысление Гегеля именно и состояло в том, что следовало найти ответы на поставленные в его философии вопросы, но с противоположных, материалистических позиций. Что касается Фейербаха, то его система, конечно, использовалась в борьбе с идеализмом, в особенности с идеализмом Гегеля, однако метафизический материализм Фейербаха в целом не содержал полного комплекса решений, необходимых для преодоления диалектического идеализма. Необходимо было «перевернуть» диалектику.

Иначе обстояло дело с Чернышевским. Он уже имел за плечами материалистическую диалектику своих русских предшественников, а на философию Гегеля смотрел, как на принадлежащую истории. В условиях острой идейной борьбы с различными школами идеализма Чернышевский шире и смелее опирался на Фейербаха, антропологический принцип которого применял при объяснении человека и его сознания.[10] Чернышевский неоднократно объявлял себя фейербахианцем и считал, что материалистическая философия немецкого мыслителя имеет чисто научный характер. Даже в 1888 г. в Предисловии к 3-му изданию «Эстетических отношений искусства к действительности» он хотя и писал, что точка зрения Фейербаха устарела, но не видел еще «системы понятий более точных

---

[10] Розенфельд У. Д. Н. Г. Чернышевский. Становление и эволюция мировоззрения. Минск, 1972.— Автором установлено, что первоначально с антропологической философией Чернышевский познакомился благодаря лекциям профессоров Никитенко и Фишера, которые были учениками и последователями Галича. Позднее Чернышевский прочел сочинения Фейербаха.

и полных, чем те, которые изложены Фейербахом».[11] Однако философия Чернышевского существенным образом отличается от фейербахианства. Она не может быть сведена к антропологическому принципу; она богаче и научнее его. Антропологизм, остающийся центральным принципом философии, фактическим методом, у Чернышевского дополняется, а иногда и прямо вытесняется диалектикой и пониманием политической направленности философских учений.

«Антропологический принцип в философии» — основная теоретическая работа Чернышевского начинается с провозглашения чрезвычайно глубокого положения о партийности идеологии. «Политические теории, — писал он, — да и всякие вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ».[12] Далее Чернышевский выражается еще определеннее: «Философские системы насквозь проникнуты духом тех политических партий, к которым принадлежали авторы системы».[13] Этот вывод относится к числу принципиальных теоретических обобщений, сделанных мыслителем на основе исследования исторического развития философии, а также изучения классовой борьбы в различные эпохи. Принцип партийности выступает как один из важнейших методологических приемов в анализе и оценке политических и философских направлений. С революционно-демократических позиций Чернышевский дает верные характеристики многим представителям философской мысли. Например, Гоббс квалифицируется как абсолютист, Локк — выразитель интересов партии вигов, Руссо — революционный демократ, Шеллинг — сторонник партии, запуганной революцией, Гегель — умеренный либерал и т. д.

Осознание принципа партийности позволило Чернышевскому научно подойти к выявлению главных линий в развитии философской мысли и к определению основного вопроса философии. В философии Чернышевский видел «теорию решения самых общих вопросов науки, обыкновенно называемых метафизическими, вопросов об отношениях духа к материи, о свободе человеческой воли, о бессмертии души и т. д.».[14] В зависимости от решения этих вопросов он выделял материализм и идеализм. В этом отношении Чернышевский сделал крупный шаг вперед от Герцена и Белинского, которые, хотя и отстаивали материализм как научное направление в философии, од-

---

[11] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. I. М., 1950. С. 209.
[12] Там же. Т III. С. 163.
[13] Там же. С. 164.
[14] Там же. С. 184.

нако теоретически не осмыслили наличие двух противоположных направлений и не вскрыли их социальной подоплеки.

Чернышевский определял материализм как учение, в основе которого лежит «Уважение к действительной жизни, недоверчивость к априорическим, хотя бы и приятным для фантазии, гипотезам».[15] Материализм вытекает из всей суммы научных данных, берет материю в качестве первичного по отношению к сознанию и исходит из понимания мира таковым, каков он есть в действительности. Чернышевский, в отличие от Фейербаха и Герцена, прямо называл себя материалистом, объявляя себя «приверженцем того строго научного направления, первыми представителями которого были Левкипп и Демокрит...».[16] Он утверждал, что могут ошибаться отдельные мыслители материалистической школы, но основные принципы материализма, сформулированные еще в античной философии, останутся незыблемыми.

Как революционный демократ, Чернышевский сознательно стремился выработать философию, соответствующую положению и потребностям «простолюдинов». Такая система взглядов, по его мнению, стоит ближе всего к истине и сообразуется с наукой, потому что трудящиеся массы «благодаря своей здоровой натуре, своей суровой житейской опытности» понимают вещи «несравненно лучше, вернее и глубже, чем люди более счастливых классов».[17]

Исходя из принципа партийности и двух возможных решений основного вопроса философии, Чернышевский противопоставляет материализм идеализму и приходит к выводу, что история философии есть история борьбы материализма и идеализма. В «Очерках гоголевского периода русской литературы», в «Полемических красотах», в рецензии «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований», в «Антропологическом принципе в философии», в статье «Характер человеческого знания», в письмах сыновьям и во многих других сочинениях Чернышевский выступает как глубокий критик различных школ идеализма. Он критикует Канта и неокантианцев, философию Гегеля, позитивизм и современные ему русские религиозно-идеалистические учения.

Философия Канта, по мнению Чернышевского, возникла вследствие сделки научной мысли с ненаучными условиями жизни тогдашней Германии и с самого начала носила компромиссный характер. Она была создана с определенной целью: отстоять вопреки материализму свободу воли, бессмертие души и существование бога. Чернышевский критиковал Канта слева, упрекая его не за элементы материализма, не за допущение

---

[15] Там же. Т. I. С. 54.
[16] Там же. Т. III. С. 690.
[17] Там же. С. 183.

«вещи в себе», а за агностицизм и субъективизм, за неумение вывести наше знание из объективного источника. В конце жизни он подметил распространение в России субъективно-агностической философии, которая на этот раз выступила в форме неокантианства. Критике этой «новой» философии, абсолютизирующей субъективный момент в познании, посвящена специальная работа «Характер человеческого знания». Неокантианство Чернышевский называет «иллюзионизмом», «новой формой средневековой схоластики», переполненной ученостью. Субъективистски перетолкованная относительность наших знаний используется неокантианцами и махистами как «благовидный, не шокирующий профанов термин для замаскирования мысли, что все наши знания о внешних предметах — не в самом деле знания, а иллюзия».[18] В. И. Ленин очень высоко ставил Чернышевского как критика Канта и считал, что в данном случае он вполне стоит на уровне Энгельса. «...Для Чернышевского, как и для всякого материалиста, — писал В. И. Ленин, — предметы, то есть, говоря вычурным языком Канта, „вещи в себе", *действительно* существуют и *вполне* познаваемы для нас, познаваемы и в своем существовании, и в своих качествах, и в своих действительных отношениях...»[19]

К системе Гегеля Чернышевский подошел не менее основательно. Еще Герцен и Белинский разглядели противоречивость философии немецкого мыслителя и сумели отделить диалектику от идеализма. Они, по словам Чернышевского, развили последовательное воззрение из «двусмысленных и лишенных всякого применения намеков Гегеля». Как и революционные демократы 40-х годов, Чернышевский раскрыл политический консерватизм гегельянства. Гегель «по своей натуре или, быть может, по расчету облекал свои принципы в одежду очень консервативную, когда говорил о политических и теологических предметах».[20] Именно отсюда происходила двойственность философии Гегеля, разноречие между принципами и выводами, духом и содержанием. «Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны: несмотря на всю колоссальность его гения, у великого мыслителя достало силы только на то, чтобы высказать общие идеи, но недостало уже силы неуклонно держаться этих оснований и логически развить из них все необходимые следствия».[21] Чернышевский, отбрасывая идеализм, высоко ставил диалектический метод мышления, сущность которого видел в требовании обозревать предмет со всех сторон и брать истину как следствие всевозможных противоположных мнений. Только в этом случае может возникнуть

---

[18] Там же. С. 539.
[19] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 383.
[20] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. III. С. 182.
[21] Там же. Т. I. С. 662—663.

полное, всестороннее исследование, содержащее живое понятие о действительных качествах вещей.

В русской идеалистической философии 50—60-х годов XIX в. Чернышевский выделял школу Новицкого, Гогоцкого и Юркевича, ставя ее в связь с религиозной философией Хомякова и Киреевского. Идеи этой школы он считал столь несообразными с уровнем современной науки, что они напоминали ему алхимические и каббалистические упражнения средневековых мистиков. Новицкий, Гогоцкий, Юркевич и им подобные пересматривают труды добросовестных специалистов-естествоиспытателей, чтобы «выворачивать факты в пользу теории, прямо противоположной взгляду этих естествоиспытателей».[22] Статьи Юркевича, главного оппонента в полемике вокруг «Антропологического принципа в философии», Чернышевский сравнивает с ученическими сочинениями семинаристов, цена которым столь низка, что они не заслуживают серьезного опровержения.

Особенность философии Чернышевского в сравнении со взглядами Герцена и Белинского состоит в том, что он обращается к разработке теории материализма, выдвигая в качестве центральной задачи обоснование материального единства мира и человека. Идя по стопам своих русских учителей, Чернышевский развивал и диалектическую мысль, но главное внимание сосредоточивал на применении диалектики в анализе политических и экономических отношений. Когда же ему не удавалось в борьбе с идеализмом органически увязывать материализм с диалектикой, он скорее жертвовал диалектикой, чем материализмом. Этим отчасти объясняются очевидные упрощения, к которым Чернышевский нередко прибегает в «Антропологическом принципе в философии».

Чернышевский рассматривал материалистическую философию как обобщение данных естественных наук и постоянно соотносил свои теоретические положения с фактами, открытыми физикой, химией, биологией и физиологией. Из естествознания он черпал материал для обоснования материальности мира, для определения понятия материи, ее свойств, законов движения, взаимодействия материальных тел и, наконец, для раскрытия природы человека.

В окружающем нас мире все заполнено разнородной материей с разнородными качествами. Природа сама по себе естественным порядком действует вечно, и ей нет дела до человека и его существования. Она лишь удобное или неудобное поприще для его деятельности. Как диалектик Чернышевский видит в природе единое целое, части которого находятся во взаимном сцеплении. Они связаны между собой так, что изменение одной неизбежно влечет за собой изменение других частей.

Единство мира, таким образом, Чернышевский выводит из

---

[22] Там же. Т. III. С. 417.

существования одной и той же материи, проявляющейся в различных формах. Однако его аргументы в пользу этого важнейшего положения материалистической философии сводятся в основном к ссылкам на химический состав тел. Химия, нашедшая определенное число далее неразложимых элементов, а также спектральный анализ убеждают в том, что всё суть различные комбинации этих элементов. Такого рода соображения действительно подтверждают материальное единство мира, но они не раскрывают существа вопроса до конца, так как физика и химия берут только одну, вещественную форму материи и не охватывают всего многообразия мира. Узость понимания Чернышевским единства мира прямо вытекает из тогдашнего представления о материи, которую он толковал как субстрат, как вещество. «Одинаковое в материальных предметах, — писал он,— называется материей».[23] Многообразные предметы и явления природы естествознание подводит «под общее понятие существ материальных и на своем техническом языке выражается о них, что они — разнообразные комбинации материи».[24] Иными словами, Чернышевский подходил к определению материи не с общефилософских, а с естественнонаучных позиций, что было характерно для большинства представителей метафизического материализма. В этом отношении он несомненно уступает Герцену, который в данном вопросе нащупывал новый, диалектический подход.

С точки зрения материального единства мира Чернышевский обосновывает вопреки идеализму неразрывную связь между органической и неорганической природой, между растительным и животным миром, между человеком и высшими животными и, наконец, между различными отправлениями человеческого организма.

Для всех очевидна разница между минералом и растением, но далеко не все понимают их единство. А между тем наука доказала, что с точки зрения материального состава «разница между органическою и неорганическою комбинацией элементов несущественна, и так называемые органические комбинации возникают и существуют по одним и тем же законам и все они одинаково возникают из неорганических веществ».[25] Степень сложности химико-физического процесса и структуры элементов определяет, по мнению Чернышевского, качественное своеобразие явлений. Он прямо заявляет: количественное различие переходит в различие качественное.

Подобным же образом решается вопрос о взаимоотношении растительного и животного мира. «В наиболее развитых формах своих животный организм чрезвычайно отличается от растения», но общеизвестно, что есть животные, которые почти не

[23] Там же. С. 527.
[24] Там же. С. 526.
[25] Там же. С. 191.

отличаются от растений, так что ученые нередко затрудняются, к какому «царству» их отнести. А кроме того, «млекопитающее и птица связаны с растительным царством множеством переходных форм, по которым можно проследить все степени развития так называемой животной жизни из растительной...».[26] Следовательно, сама наука подошла к установлению единства всей природы, и философия должна это принять в качестве бесспорного факта.

Единство мира Чернышевский подтверждает также наличием общих закономерностей, имеющих универсальное значение для природы в целом или для отдельных рядов явлений. Подчеркивая объективный характер закономерности, он определяет законы как «саму природу, рассматриваемую со стороны своего действования». В законе фиксируется устойчивая связь, «одинаковость действия» или повторяемость событий. К числу самых общих законов материального и нравственного миров, действующих с такой же непреложной необходимостью, как тяготения и причинность, Чернышевский относит принцип поступательного развития (конкретной формой которого является отрицание отрицания), полярность процессов природы и борьбу противоположностей. Пребывая в состоянии непрерывного развития, природа постоянно обновляется, вместо «увядших произведений своих» она рождает новые. При этом развитие не ограничивается эволюционным изменением, но включает в себя качественные превращения, которые возникают в результате отрицания предшествующих последующими, более совершенными формами. Для иллюстрации закона отрицания отрицания Чернышевский приводит многочисленные примеры из жизни природы и общества в статье «Критика философских предубеждений против общинного владения».

Как в природе, так и в обществе, по словам Чернышевского, все может быть рассмотрено с точки зрения противоположностей. Жизнь — это поляризация, в которой одна крайность влечет за собой другую. «В магнитизме, в электричестве, в ньютоновском законе всюду вы видите раздвоение силы, стремящейся по противоположным направлениям и из противоположных направлений соединяющейся в одно явление...».[27] В природе каждый процесс стремится стать преобладающим, захватить всю природу, отчего различные процессы наталкиваются друг на друга, между ними возникает борьба. Таков же процесс человеческой жизни. В нем господствует «общий исторический закон: все хорошее настоящее приобретено борьбою и лишениями людей, готовивших его; и лучшее будущее готовится точно так же».[28] В противоречивом отношении находятся также человек и природа. Оставаясь частью природы, человек все бо-

[26] Там же. С. 228.
[27] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. XII. М., 1949. С. 52.
[28] Там же. С. 73.

лее отдаляется от нее, он не просто сосуществует с природой, а переделывает ее. В результате возникает сложное диалектическое взаимодействие, в котором человек выступает как активная творческая сила. Со временем «человек вполне подчинит себе внешнюю природу, на сколько будет ему нужно, переделает все на земле сообразно со своими потребностями, отвратит или обуздает все невыгодные для себя проявления сил внешней природы, воспользуется до чрезвычайной степени всеми теми силами ее, которые могут служить ему в пользу».[29]

Обоснование Чернышевским материального единства мира и его закономерностей составляет одну из ярких страниц в истории материалистической философии. Но при всей основательности выставленных русским мыслителем положений обращает на себя внимание проглядывающий в них механицизм, который выступает в преувеличении количественных различий и в явной недооценке качественной стороны явлений природы. Так, например, между камнем и растением, травой и дубом, сознанием животного и человека он усматривает по преимуществу количественные различия. Сложные процессы он пытается подвести под законы более простых явлений и сползает на метафизические позиции. В этих случаях диалектика изменяет Чернышевскому. И вообще, несмотря на глубокую разработку целого ряда диалектических законов и категорий, диалектика у Чернышевского не приняла еще форму цельной теории и нередко уживается с упрощенным механистическим подходом.

Правда, при чтении философских работ Чернышевского, таких, как «Антропологический принцип в философии», «Характер человеческого знания», складывается впечатление, что упрощенность изложения объясняется стремлением к популяризации. Они действительно адресовались широкой публике, писались намеренно простым языком, без трудных терминов и сложных фраз. Таков же стиль писем Чернышевского к сыновьям из Сибири, где научные и философские проблемы обсуждаются на явно адаптированном уровне. И, видимо, не следует думать, что Чернышевский понимал их так, как писал о них. Ради этих же целей — максимальной популяризации своих идей Чернышевский создал так называемый гипотетический метод, предложенный в переводе «Политической экономии» Дж. С. Милля. Ввиду сложности фактов общественной жизни их трудно выделить и оценить. Поэтому их рекомендуется по возможности освобождать от опосредующих подробностей, случайностей и брать, сколько возможно, в чистом виде, т. е. изымать из связей и изолировать. Применяя этот метод, «мы должны на время отлагать запутанные задачи» и приискивать такие, в которых искомое обнаруживало бы «свой характер самым несомненным

---

[29] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. II. М., 1950. С. 596—597.

образом», приискивать задачи «самого простейшего состава». Только так, например, отвлекаясь от национальных и классовых интересов, можно устранить субъективизм и ответить на вопрос, полезна ли война. Ответ однозначен: война убыточна, ухудшает экономическое состояние общества, она вредна. Подобный силлогизм, конечно же, не ложится в то понимание диалектики, которое он формулировал прежде и которому он был неизменно верен во многих других работах. Плеханов назвал гипотетический метод Чернышевского методом отвлечения, не имеющим никакого значения для целей исследования, но он хорош для разъяснения, популярного изложения социалистических учений. Плеханов не находил здесь противоречия с диалектикой, так как гипотетический метод имел иное, специальное назначение. Так что вполне вероятно, что и некоторые из указанных выше и следующих далее упрощений делались Чернышевским вполне сознательно.

Диалектические идеи с наибольшей силой проявляются в его политических и экономических сочинениях. По словам Плеханова, «„Критика философских предубеждений против общинного землевладения" была и остается самым блестящим в нашей литературе опытом приложения диалектики к анализу общественных изменений».[30] Почти то же самое можно сказать о работах Чернышевского «Июльская монархия», «Кавеньяк», «Экономическая деятельность и законодательство», «Г. Чичерин как публицист», «Франция при Людовике Наполеоне». Последняя из них содержит удивительные совпадения с суждениями К. Маркса в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта».

Одной из важнейших в философии Чернышевского является проблема человека, решенная в связи с данными физиологии и противопоставленная идеализму. Чернышевский отдавал себе отчет в том, что человек как многосложный организм с древнейших времен составлял область спекуляций идеализма. Идеалистическому отрыву человека от природы и животного мира, раздвоению человека на духовное и телесное существо он противопоставил материалистический взгляд, согласно которому «на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека как деятельность или всего его организма, от головы до ног включительно, или если она оказывается специальным отправлением какого-нибудь особенного органа в человеческом организме, то рассматривать этот орган в его натуральной связи со всем организмом».[31] Все проявления человеческого организма есть частные случаи всеобщих законов природы.

[30] Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. Т. I. М., 1956. С. 138.
[31] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. III. С. 251—252.

В этом состоит суть антропологического принципа в понимании природы человека, сформулированного Чернышевским. В этом отношении его точка зрения мало чем отличается от фейербахианства.

Антропологический принцип в материалистической философии возник вследствие поисков объективной основы всей человеческой деятельности и особенно сознания. Он в сущности верно устанавливал материальную обусловленность психических отправлений организма, подводил под проблему сознания прочное естественнонаучное основание. Но при всем этом антропологический подход был узок и лишь приблизительно описывал психическую и нравственную стороны жизни человека, сводя их исключительно к биологическим и физиологическим процессам. Хотя Чернышевский как экономист и политик стремился увязать человека с социальной средой, вообще с материальными условиями жизни общества, с классом или партией, все-таки груз антропологизма в его воззрениях заметно контрастирует на фоне проблем, решенных в духе материалистического понимания истории. Он так и не понял, что сознание и вся деятельность отдельного человека связаны не только с биологической природой и физиологическим механизмом, но определяются главным образом социальными факторами. По его мнению, философия видит в человеке то же, что видит в нем медицина, физиология, химия.

Узость антропологического принципа особенно сказалась у Чернышевского при сопоставлении человека с животными. Ставя перед собой задачу низвести человека с заоблачных высот, куда взгромоздили его идеалисты вместе с церковниками, снять мистическую пелену с его сознания, Чернышевский настаивает не на различиях, а на общности людей и высших животных. Эту общность он усматривает не только в телесной организации и однотипных физиологических процессах, но и переносит ее в сферу сознания. Оказывается, что животные обладают всего лишь менее развитой памятью, воображением и даже способностью мыслить. Явно огрубляя вопрос, он находит возможным уподоблять степень различия между сознанием животного и сознанием человека той разнице, которая существует между единственной монетой бедняка и грудами серебра в кладовых банкира Ротшильда. Как там, так и здесь монеты одни и те же, только в разном количестве.

В чем же состоит сущность мыслительной деятельности человека? Как представлял себе Чернышевский процесс познания?

В вопросах теории познания Чернышевский также решительно отстаивал материализм, противопоставляя его субъективному идеализму и агностицизму. Первый исходит из иллюзорности знания, а второй ставит границы разуму и оставляет место для веры в сверхъестественное.

Особенность гносеологии Чернышевского по сравнению с Герценым состоит в преимущественном внимании к содержанию процесса познания, а не к формам мышления. Чернышевского интересует главным образом объективная, а не субъективная сторона в ощущениях и понятиях. Ему важно было показать, во-первых, что человеческая психика в целом, включая сюда эмоции, волю, ощущения и мышление, целиком обусловлена внешним воздействием материальных предметов, во-вторых, что всякий мыслительный акт возникает на основе деятельности телесных органов чувств, нервной системы и мозга.

В таком духе Чернышевский раскрывает природу ощущения и сущность логического мышления. Так, он пишет, что «ощущение по самой своей натуре непременно предполагает существование двух элементов мысли, связанных в одну мысль».[32] Оно предполагает, с одной стороны, «внешний предмет, производящий ощущение», а с другой — «существо, чувствующее, что в нем происходит ощущение». Ощущение, адекватно отражающее внешний мир, дает знание, которое имеет объективный характер и составляет материал для дальнейшего осмысления. Мыслительная же деятельность человека заключается в том, чтобы из разных комбинаций ощущений, закрепляемых памятью, выбирать такие, которые соответствуют потребностям мыслящего организма в каждую данную минуту. Здесь Чернышевский опять-таки подчеркивает единство чувственного и логического, оставляя в стороне качественное различие этих двух ступеней познания.

Диалектика выступает у Чернышевского не в решении проблемы чувственного и логического, а при описании закономерностей познавательного процесса, взятого в историческом движении, в соотношении абсолютного и относительного, а также конкретности истины и роли практики в познании.

Чернышевский признает, что науки еще не достигли такого уровня, чтобы удовлетворительно объяснить все явления природы, но из этого не следует, что «пробелы, остающиеся в научном объяснении натуральных явлений, допускают сохранение каких-нибудь остатков фантастического миросозерцания».[33] Смысл процесса познания в том и состоит, что человечество проходит длинный и сложный исторический путь, на каждом новом этапе которого происходит расширение и углубление имеющихся знаний, видоизменение их на базе более высоких достижений науки, а также преодоление всякого рода заблуждений и укоренившихся предрассудков. Так, людям издавна казалось, будто бы они знают, что такое вода. И действительно, они многое о ней знали. Но вот наука открыла химический состав воды, уточнив прежние представления. Из этого Черны-

---

[32] Там же. С. 236.
[33] Там же. С. 196.

шевский делает вывод, что наши знания о мире неполны и относительны в том смысле, что, верно отражая отдельные стороны действительности, они исторически ограничены и постоянно совершенствуются в ходе развития науки.

Другим важным положением гносеологии Чернышевского является принцип конкретно-исторического подхода к анализу естественных и общественных явлений. Это положение в революционно-демократической философии было новым, и разработка его принадлежит именно Чернышевскому, который дал не только теоретическую формулировку, ссылаясь на Гегеля, но и руководствовался требованием конкретного изучения событий в политической борьбе.

Отвлеченной истины нет, говорил Чернышевский, истина всегда конкретна. Ни о чем нельзя высказать сколько-нибудь определенное суждение без учета обстоятельств, места и времени, ибо любой факт никогда не выступает изолированно, но всегда находится в многосложных отношениях с окружающими предметами и процессами. «Пагубна или благотворна война?»,— спрашивал Чернышевский и отвечал, что при такой отвлеченной постановке вопроса на него нельзя дать определенный ответ, как нельзя сказать, вреден или полезен дождь вообще. В каждом отдельном случае необходимо всестороннее обследование изучаемого факта, прежде чем определять его смысл.

Наконец, еще одним и, пожалуй, самым крупным достижением Чернышевского следует считать обращение к практике как к критерию истинности научных знаний. Слабым местом теории познания Герцена, а также Белинского было непонимание ими роли практики в познании. Ни тот, ни другой не могли удовлетворительно поставить вопрос о способах проверки выводов человеческой мысли. Герцен, например, в конечном счете склонился к тому же рационализму, на односторонность которого сам же указал в «Письмах об изучении природы». Самое большее, к чему он пришел, — это весьма общее утверждение о том, что истина состоит в соответствии знаний с действительностью.

Чернышевский значительно ближе стоял к материалистическому пониманию истории, что и позволило ему прочнее связывать достижения науки с материальными потребностями общества. Он глубже и шире, чем кто-либо в домарксовской философии, поставил вопрос о практике. Вот некоторые из его мыслей на этот счет в авторецензии на работу «Эстетические отношения искусства к действительности». Практику он называет «непреложным пробным камнем всякой теории» и за нею оставляет право окончательного приговора во всех сферах человеческой деятельности. «Практика — великая разоблачительница обманов и самообольщений не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Поэтому-то в науке

ныне принята она существенным критериумом всех спорных пунктов»; «Что подлежит спору в теории, на чистоту решается практикою действительной жизни».[34] Разъясняя далее понятия «действительность» и «практика», Чернышевский показывает, что действительность обнимает собой всю природу и человеческую жизнь в прошедшем, настоящем и будущем. Практика заключает в себе «не одну материальную, но и умственную и нравственную деятельность человека».

Таким образом, понятие практики Чернышевский не ограничивает экспериментом, как понималась она прежде, а видит в ней деятельность человека в самом широком смысле. Выдвигая в качестве критерия истины совокупную деятельность людей, он подчеркивает, что «наука является гораздо позднее практики», но в то же время знания, со своей стороны, руководят людьми в производстве и в политической борьбе. И все-таки взгляд Чернышевского на практику еще не достиг диалектико-материалистического понимания, потому что не включен в цельную научную теорию общества. К тому же Чернышевский далеко не всегда строго следовал своим положениям и часто сбивался на позиции, подобные точке зрения Герцена и Фейербаха.

Философия Чернышевского, представляющая собой новый шаг в развитии русской материалистической мысли, оказала огромное влияние на современников. Чернышевский, поддержанный Добролюбовым, Писаревым, Антоновичем и Сеченовым, своими теоретическими работами утверждал научное мировоззрение по широкому фронту проблем, существенно оттесняя идеализм.

3. ФАКТОРЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Обращение Чернышевского к социологической проблематике преследовало не только научные цели, но вызывалось главным образом необходимостью ориентироваться в сложной политической борьбе. Чернышевский опирался на социологию при определении основных задач революционной демократии, в обосновании неизбежности народной революции как средства коренной перестройки общества, в определении путей России к социализму. Наконец, социология была полем борьбы с реформизмом либералов.

Однако, несмотря на ярко выраженную политическую направленность, социологические взгляды Чернышевского не сложились в цельную, последовательную теорию. Это объясняется тем, что его социологические построения исходили как бы из двух источников — из теории и практики, между которыми он

[34] Там же. Т. I. С. 180.

не сумел установить органического единства. С одной стороны, Чернышевский шел от материализма в философии и пытался приложить его к объяснению общественной жизни; с другой стороны, как руководитель революционной партии, он трезво и реалистически смотрел на политические события эпохи, что выводило его к глубоким научным обобщениям. В первом случае Чернышевский решал вопросы о человеке, его потребностях, мотивах поведения с позиций антропологического принципа, в сущности верно полагая, что социология должна строиться на общих с философией методологических основаниях, и сам при этом был убежден, что антропология содержит научное материалистическое объяснение общества. Но в действительности, теряя специфику общественных явлений, он логически приходил к натуралистическому и, следовательно, к идеалистическому толкованию законов истории. Во втором случае Чернышевскому удавалось верно схватывать истинные причины, определяющие деятельность отдельных людей и целых классов. Чернышевскому как экономисту была более понятна социальная структура, чем другим революционным демократам. Принимая во внимание материальные интересы, лежащие в основе классовой борьбы, он близко подходил к историческому материализму. В целом социология Чернышевского была внутренне противоречивой. Подобное противоречие было еще у Герцена, который высказал целый ряд материалистических догадок, но у Чернышевского оно приобретало более выраженную форму и обозначало собой движение передовой русской мысли от старых представлений к новому воззрению на человеческую историю через усиление материалистических блоков.

В статье «Общий характер элементов, производящих прогресс», которая написана в дополнение к переводу «Всеобщей истории» Вебера, Чернышевский доказывал, что в обществе действуют два разряда сил, вызывающих улучшение человеческой жизни. Один из них заключается в стремлении человека заботиться о наиболее полном удовлетворении потребностей своего организма и приобретать знания благодаря врожденной любознательности. Другой разряд охватывает отношения между людьми, которые возникают через доброжелательство людей-индивидов одного и того же рода. Эти силы действуют и в жизни высших животных, но с меньшей степенью интенсивности, так как, в отличие от них, человек является существом, одаренным разумом.

Как же человек выделился из животного мира, и вследствие чего развились его умственные способности? На этот вопрос Чернышевский не может найти удовлетворительного ответа с позиций антропологического принципа, не учитывающего роли трудовой деятельности, и ссылается на «какие-то благоприятные обстоятельства», еще неизвестные науке. Однако сам факт появления разумного существа представляется Чернышевскому

чрезвычайно важным, так как именно с этого момента начинается «собственно человеческая история». «Превосходством ума» и объясняется весь дальнейший прогресс человеческой жизни. В ходе развития под влиянием благоприятных условий жизни происходит улучшение организации головного мозга и возрастают умственные силы человека, которые являются, в свою очередь, причиной нравственного и материального прогресса. В этой сжатой схеме заключается вся суть антропологического принципа в приложении к истории. Здесь видно, как натурализм неотвратимо ведет Чернышевского к историческому идеализму. «Прогресс основывается, — писал он в статье „О причинах падения Рима", — на умственном развитии; коренная сторона его прямо и состоит в успехах и развитии знаний. Приложением лучшего знания к разным сторонам практической жизни производится прогресс и в этих сторонах». Приведя далее ряд примеров, подтверждающих эту мысль, Чернышевский заключает: «Стало быть, основная сила прогресса — наука; успехи прогресса соразмерны степени совершенства и степени распространенности знаний».[35] Вот что такое прогресс — результат знания. Подобный же взгляд развивается в большой работе, посвященной Лессингу. На первом плане истории обычно проявляются пылкие чувства или материальные практические побуждения, а также связанные с ними классовая борьба, политические, юридические, экономические отношения и религия. Наука же развивается медленно и незаметно, но она, как чернорабочий, творит все. «Пусть политика и промышленность шумно движутся на первом плане в истории, история все-таки свидетельствует, что знание — основная сила, которой подчинены и политика и промышленность, и все остальное в человеческой жизни».[36]

Но если знания, закрепленные в науке, определяют весь общественный организм, то как объяснить различия в гражданском и национальном быте народов, стоящих примерно на од-

---

[35] Там же. Т. III. С. 314.

[36] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. IV. С. 6. — Выделяя знание в качестве основного фактора, стимула, причины общественного развития, Чернышевский, однако, полагал, что *основная причина* реализует себя посредством различных движущих сил, исторически чередующихся. Не повторяясь, они попеременно в разные эпохи выходят на первый план. Так, в древнем мире «ход жизни» народов обусловливался «религиозными, племенными и военными стремлениями». «Римская жизнь развивалась военною и политическою борьбою и определением юридических отношений». В эпоху Возрождения («в блестящий век Италии») основным началом жизни была «борьба политических партий и экономические отношения». В Англии судьба нации зависела и определялась «религиозными, политическими и экономическими отношениями, парламентскими прениями и газетною полемикою», а в Германии второй половины XVIII и начала XIX в. — «литературным движением» (там же. С. 6—7). Возможно, эти мысли Чернышевского дают основание считать его одним из предшественников «теории факторов», плюралистической социологии, получившей развитие в последней трети XIX в.

ном уровне? В этом случае, признает Чернышевский, природа человека и порождаемые ею темпераменты людей ничего не объясняют. Он вынужден обратиться к общественным отношениям, в которых проходила и проходит народная жизнь. Он покидает почву антропологизма и становится на традиционную точку зрения, развитую еще французским материализмом XVIII в. Оказывается, что «все общественные явления зависят от законов, управляющих обществом», а также от политических учреждений.

Другой вопрос, который не удавалось решить при последовательном проведении антропологического принципа, касался причин общественных противоречий и вражды между людьми, что Чернышевский ясно видел как в прошлой, так и в современной ему истории. В данном пункте противоречивость Чернышевского представляется особенно выпукло. С одной стороны, он продолжает следовать натуралистической линии. Каждый человек стремится удовлетворить потребности своего организма, но средства, даваемые природой, недостаточны для удовлетворения всех. Отсюда возникает дисгармония в человеческой натуре, которая и порождает вражду между людьми. С другой же стороны, Чернышевский заявляет, что «несоразмерность средств к удовлетворению с потребностями имеет чисто экономический характер».[37] Иными словами, недостаточность средств природы рассматривается как следствие нерационального ведения хозяйства, что, в свою очередь, объясняется неравномерным распределением общественного богатства и неправильным положением труда. В цивилизованном обществе вражда между людьми приобретает характер классовой борьбы. Таким образом, Чернышевский приходит к признанию определяющей роли материального фактора в общественной жизни.

Отмечая крупные достижения исторической науки в трудах Гегеля, Гизо, Нибура, Шлоссера, которые понимали развитие человечества как закономерный процесс, Чернышевский указывает вместе с тем на односторонность их воззрений на общество. Эти мыслители и ученые обращали главное внимание на политическую сторону истории, т. е. на войны и другие громкие события, имеющие для человечества второстепенную важность. А между тем жизнь общества, как и жизнь отдельного человека, слагается из взаимного проникновения очень многих элементов. Помимо «внешних эффектных событий, кроме общественных отношений, кроме науки и искусства, не менее важны нравы, обычаи, семейные отношения, наконец, материальный быт: жилище, пища, средства добывания всех тех вещей и условий, которыми поддерживается существование, которыми доставляются житейские радости или скорби».[38] Требуя рассмат-

---

[37] Там же. Т. II. С. 595.

[38] Там же. С. 20.

ривать общество во всей его многосложной структуре, Чернышевский особо выделяет экономические условия, которые, по его мнению, играют «едва ли не первую роль в жизни» и составляют «коренную причину почти всех явлений».[39]

Подобные положения у Чернышевского не являются случайно оброненными мыслями. В ряде работ, посвященных конкретным политическим событиям в России и на Западе, Чернышевский дает тонкий анализ того, как экономические мотивы приводят к той или иной расстановке классовых сил и определяют политические интересы и требования. Он ставит в прямую зависимость господствующие юридические нормы и все государственное устройство от распределения средств производства. Таковы, например, статьи: «Кавеньяк», «Июльская монархия», «Капитал и труд», «Письма без адреса», в которых чутье политического борца приводит Чернышевского, вопреки общим теоретическим установкам, к поразительно глубоким, в сущности верным выводам. Собственно, вся революционная программа Чернышевского в основе содержит требование передачи средств производства в руки народа, без чего немыслимо коренное преобразование общественной организации на социалистических началах.

Деление общества на классы Чернышевский ставит в зависимость от материального положения людей и от источника получаемого ими дохода. Так, например, в Англии недвижимая собственность, и в особенности земля, принадлежит высшему классу, не участвующему прямым образом в производстве, оборотный капитал — капиталистам и торговцам, которые покупают труд «простолюдинов», наконец, сам труд производится «простым народом». «Таким образом, по распределению ценностей общество распадается на два разряда: экономическое положение одного из них основывается на том, что в руках каждого из его членов остается количество ценностей, производимое трудом лиц второго разряда; экономическое положение людей второго разряда состоит в том, что часть ценностей, производимых трудом каждого из его членов, переходит в руки лиц первого разряда».[40] Из экономического неравенства Чернышевский прямо выводит неравенство политических прав и классовую борьбу. Выделяя из собственников средств производства «среднее сословие», или буржуазию, а из массы трудящихся — «работников», т. е. пролетариат, он смотрит на них как на две враждебные друг другу социальные силы, интересы которых диаметрально противоположны. Источником классовой борьбы является стремление к изменению материального положения. Эта борьба естественным образом порождает и борьбу в идеологической области. «Открытая ненависть между простолюди-

[39] Там же. С. 21.
[40] Там же. С. 723—724.

нами и средним сословием во Франции произвела в экономической теории коммунизм».[41] Со своей стороны капиталисты, ведущие промышленные и торговые дела, выдвигают писателей, которые выражают их интересы и искажают «определения и факты, чтобы предохранить своих читателей от коммунистической заразы».[42]

Закономерным результатом классовой борьбы являются революции, которые возникают в ответ на усиление экономического и политического гнета народных масс. Считая, что ничто в истории не достигается без борьбы, и рассматривая революцию как необходимое средство социальных преобразований в интересах трудящихся, Чернышевский писал: «По одному большому сражению в начинающейся вековой борьбе за социализм было уже дано в обеих передовых странах Западной Европы. Во Франции это была июньская битва на улицах Парижа; в Англии — колоссальная апрельская процессия хартистов по лондонским улицам. Обе битвы были даны в 1848 г. Обе были проиграны. Но на нашем веку еще будут новые битвы, с каким успехом, мы увидим. А впрочем, с каким бы успехом ни были даны они, мы должны вперед знать, что проигрыш только возвращает дело к положению, из которого должны возникать новые битвы, а выигрыш, — не только первый, который и сам когда-то еще будет, но и второй, и третий, и, может быть, десятый еще не дает окончательного торжества, потому что интересы, охраняющие нынешнюю экономическую организацию, страшно сильны».[43]

Как революционный демократ, выражавший интересы угнетенного крестьянства России, Чернышевский, подобно своим предшественникам, рассматривал народные массы как главную движущую силу истории. Все революции для него были лучшим подтверждением решающей роли народа. Правда, народ не всегда добивался того, за что боролся, однако без его участия не совершилось ни одного значительного события. При этом Чернышевский отчасти восполнял то, что оставалось нераскрытым у Герцена и Белинского в вопросе о роли народных масс в истории. Наряду с разного рода антропологическими соображениями он уже нащупывал почву, которая определяет значение трудящегося народа. «Масса,— писал он, — трудится, и понемногу совершенствуются производительные искусства».[44] А это значит, что Чернышевский, по сути дела, высказал соображение о народе как главной производительной силе общества и именно этим пытался обосновать воздействие народа на историю. Что касается личности, то он смотрел на нее как на служительницу времени и исторической необходимости.

---

[41] Там же. С. 727.
[42] Там же. С. 729.
[43] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. IX. М., 1949. С. 833.
[44] Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. III. С. 272.

Таким образом, социологические решения Чернышевского выводятся двумя различными методами, лишь частично дополняющими друг друга за счет той доли научности, что присутствует в антропологизме несмотря на его «узость». В остальном они противоположны. Антропологизм заключал в себе тенденцию к нахождению объективной основы всех сторон жизни человека и принимал за нее природную сущность. Тогда считалось, что антропологизм исключает идеализм в социологии, и поэтому социологи — позитивисты, гегельянцы, теологи полагали Чернышевского своим противником, антиподом. Другой метод, обозначивший движение Чернышевского к материалистическому пониманию истории, имел как бы иной объект — собственно общественные основания, факторы и опирался на анализ экономики и экономических отношений, что позволяло выявить специфические социальные закономерности с соответствующим включением человека посредством его производительной деятельности и отношений собственности.

Факт подобной предельной кристаллизации и столкновения двух противоположных методов в одной системе воззрений сам по себе имеет особую важность потому, что как бы возводит противоречие до степени полного раскрытия, за которым следует снятие одной из его сторон.[45] Так и случилось в истории русской социологической мысли, если за точку отсчета брать социологию Чернышевского. От нее образуются два ответвления: одно — антропологическое, постепенно растворяющееся в позитивизме, социал-дарвинизме и других биологизаторских, — или, шире, если учитывать школу географического детерминизма, — натуралистических концепциях, даже с рецидивами органической теории (Лавров, Михайловский, Кропоткин, Данилевский, Мечников, Ковалевский), и уходит в буржуазную социологию; другое — через «экономический» материализм с угасающими следами натурализма шло к материалистическому пониманию истории (Добролюбов, Писарев, Ткачев, Бакунин, Зибер, Плеханов), оно сливалось с историческим материализмом и развивалось под его влиянием.

Противоречивость социологии Чернышевского состоит не в количественном соотношении звеньев идеализма и материализма — все решается, конечно, в плоскости основного вопроса

---

[45] Противоречивость Чернышевского определялась сложностью, многоплановостью проблем, которые он должен был решать, «не желая вместе с тем освобождаться от них путем мнимого, одностороннего решения». Отсюда — биение мысли в разных, не совпадающих между собой плоскостях, несоотнесенность положений друг с другом, противоречивость, порой озадачивающая исследователей.

Да, Чернышевский действительно противоречив. Но противоречия, как заметил Маркс, не всегда являются признаком слабости мыслителя; они могут свидетельствовать и о «богатстве того жизненного фундамента, из которого выкручиваясь вырастает теория». (Пантин И. К., Плимак Е. Г., Хорос В. Г. Революционная традиция в России. М., 1986. С. 185).

философии, а в том, что антропологизм, логически модифицирующийся в социологический идеализм, заполняется материалистическим содержанием, материалистическими решениями ряда фундаментальных проблем. Причины такого социологического феномена многосложны и, к сожалению, пока не исследованы. Но главную из них, вероятно, уже можно наметить. Она состоит в недиалектическом понимании потребностей человека, которые берутся вне их динамического взаимодействия с производством: орудиями труда, трудовыми навыками, изменяющими человека и опосредующими его запросы к пище, одежде, жилищу. По словам Маркса, биологическая потребность как таковая формируется уровнем производства, становясь социально-человеческой, и, наоборот, потребность выдвигает все новые требования к производству.

Глава XXVI

Н. А. ДОБРОЛЮБОВ

1. БОРЬБА ЗА УТВЕРЖДЕНИЕ РЕВОЛЮЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Николай Александрович Добролюбов (1836—1861) был одним из самых выдающихся сподвижников Чернышевского. Это был крупнейший русский публицист, литературный критик и теоретик революционной демократии 50—60-х годов.

Добролюбов происходил из семьи нижегородского священника. Еще в стенах семинарии, которую окончил в 1853 г., он увлекся русской литературой, читал «Отечественные записки» и «Современник», где печатались статьи Белинского. В 1850 г. Добролюбов познакомился с «Письмами об изучении природы» Герцена. Во время обучения в Петербургском Главном педагогическом институте (1853—1857) оформились демократические и материалистические убеждения Добролюбова. Вокруг него в институте сложился кружок прогрессивно настроенной молодежи, который издавал рукописный журнал «Слухи».

Решающую роль в дальнейшей судьбе Добролюбова сыграло знакомство с Некрасовым, затем с Чернышевским, которые сразу оценили талантливого студента и привлекли к работе в «Современнике». С 1857 г. на Добролюбова был возложен литературно-критический отдел журнала, а позже он возглавил также сатирическое приложение «Свисток». С этого времени и началась совместная работа Чернышевского и Добролюбова.

Почти при полном совпадении политических и теоретических убеждений между Чернышевским и Добролюбовым существовало своеобразное разделение труда. Чернышевский главным образом писал по крестьянскому вопросу, на экономические, по-

литические и философские темы. На долю же Добролюбова выпала критическая работа, охватывающая не только художественную литературу, но и другие области: науку, историю, педагогику, философию. По его работам легко можно проследить борьбу революционной демократии против охранителей и либералов в политике, литературе и философии. Добролюбов обладал редким публицистическим дарованием и обширными научными познаниями. Его сарказм, смелость в постановке острых вопросов, решительность в выводах и, наконец, блестящее владение эзоповским языком были острым оружием партии Чернышевского. Добролюбов сознательно посвятил себя служению делу освобождения народа. Он писал: «Говорят, что мой путь смелой правды приведет меня когда-нибудь к погибели. Это очень может быть; но я сумею погибнуть недаром. Следовательно, и в самой последней крайности будет со мной мое всегдашнее, неотъемлемое утешение — что я трудился и жил не без пользы...»[1] После смерти Добролюбова Чернышевский, оценивая его роль в идейной борьбе эпохи 60-х годов, называл самым последовательным представителем революционной демократии и лучшим защитником русского народа. Он даже ставил его выше себя.

Как и Чернышевский, Добролюбов, проводя линию «мужицкого» демократизма, исходил из негодности самодержавно-крепостнического строя и обосновывал необходимость крестьянской революции как единственного выхода из «темного царства». Как и Чернышевский, он боролся за социализм, за общество, в котором будут уничтожены все дармоеды и возвеличен свободный человеческий труд. Россию он считал страной, где «неправосудие» и «рабство» достигли последней черты, за которой стоит революционный переворот. В статье «Когда же придет настоящий день?» Добролюбов писал, что «везде и во всем заметно самосознание, везде понята несостоятельность старого порядка вещей, везде ждут (реформ) и исправлений, и никто уже не убаюкивает своих детей песнью о том, какое непостижимое совершенство представляет современный порядок дел в каждом уголке России».[2] Считая революцию в России уже близкой, Добролюбов восклицал: «Придет же он, наконец, этот день! И, во всяком случае, канун недалек от следующего за ним дня: всего-то какая-нибудь ночь разделяет их...»[3]

Но Добролюбов хорошо понимал, что революции сами собой не приходят. Сначала в народе созревает осознание необходимости каких-то перемен, потребность жить иначе, и лишь затем наступает стадия осуществления назревших задач. Тем самым общество поднимается до уровня разумных требований.

---

[1] Добролюбов Н. А. Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. I. М., 1948. С. 55.

[2] Там же. Т. II. М., 1948. С. 296.

[3] Там же.

которые вытекают из народных потребностей. В условиях, когда Россия стоит накануне коренных социальных преобразований, нужны новые герои, способные поднять действительность до идеала. В письме к С. Т. Славутинскому Добролюбов следующим образом определил характер деятельности революционной демократии и направление своих собственных статей: «...мы вот уже третий год из кожи лезем, чтобы не дать заснуть обществу», чтобы содействовать разрешению «современной путаницы» не иначе, как «самобытным воздействием народной жизни».[4] Мы должны, говорил Добролюбов, «группировать факты русской жизни, требующие поправок и улучшений, надо вызывать читателей на внимание к тому, что их окружает, надо колоть глаза всякими мерзостями, преследовать, мучить, не давать отдыху, — до того, чтобы противно стало читателю все это богатство грязи, чтобы он, задетый наконец за живое, вскочил с азартом и вымолвил: „Да что же, дескать, это за каторга! Лучше уж пропадай моя душонка, а жить в этом омуте не хочу больше". Вот чего надобно добиться и вот чем объясняется и тон критик моих, и политические статьи „Современника" и „Свисток"».[5]

В целях подготовки крестьянской революции Добролюбов считал необходимым разрешить три задачи: во-первых, показать несостоятельность самодержавно-крепостнического строя; во-вторых, доказать, что классовая борьба и революционные перевороты представляют собой естественный результат общественных противоречий; и, в-третьих, развенчать в глазах современников реформизм и политическое убожество либерализма.

В своих многочисленных статьях Добролюбов обнажает все стороны «темного царства», с огромной разоблачительной силой показывает бесправное, униженное положение народа. Главную причину бедствий народа он видел не в произволе помещиков, не в судебных злоупотреблениях, не во взятках чиновников, на что напирали либералы и вся так называемая «обличительная» литература, а в существе самой системы, на ниспровержение которой и следует направить усилия революционеров. Добролюбову был присущ глубокий политический оптимизм. Он жил верой в то, что в русском народе заложены богатырские силы, и когда он проснется, тогда «стремглав полетит в бездну» усевшаяся на нем немецкая аристократия, как бы ни скрывалась она под русскими фамилиями.

Обращаясь к истории общества, Добролюбов искал в ней подтверждения своей убежденности в том, что классовая борьба составляет пружину всех социальных изменений. Вся прошлая история показывает, что основная тенденция человечества может быть сведена к стремлению трудящихся освободить-

---

[4] Там же. С. 560—561.
[5] Там же. С. 561.

ся от всякого рода дармоедов. Однако, по мнению Добролюбова, до сих пор прогресс шел односторонне: он имел характер частный, а не всеобщий. Улучшения касались лишь привилегированной части общества, тогда как на большинстве они отражались крайне невыгодно. Но вот, наконец, прогресс на Западе возглавила буржуазия, выросшая из мещанства. Мещане, почуяв «благодать прогресса», тоже прибрали его к своим рукам и постарались оградить народ от удобств цивилизации. Таким образом, переменились только актеры, а пьеса разыгрывается все та же. Отсюда Добролюбов делает вывод, что настало время подчинить прогресс народным нуждам. Всюду назрело недовольство и готовится борьба, которая является единственным средством разрешения социальных задач. «Призовите на помощь историю: где и когда, — спрашивал Добролюбов, — существенные улучшения народного быта делались просто вследствие убеждения умных людей, не вынужденные практическими требованиями народа?»[6]

Пропагандируя идею народной революции, Добролюбов отдал много сил борьбе с русским либерализмом, которую подчас, сдавленный цензурными рогатками, вынужден был облекать в форму критики Кавура, Монталамбера и других идеологов западноевропейского «просвещенного капитала». Из русских либералов под огонь критики Добролюбова попадали Бабст, Кавелин, Тургенев, отчасти даже Герцен за непоследовательность позиции в период подготовки реформы. Добролюбов говорил о либерализме как об идеологии буржуазии, боящейся народа. Буржуазия шла с народом до тех пор, пока боролась против феодализма. Но как только бужуазия стала господствующим классом, между нею и феодалами, несмотря на видимый разлад, установился «тайный, невыговоренный союз, вследствие которого они и делают друг другу разные деликатные и трогательные уступки, и щадят друг друга, и прощают мелкие оскорбления, имея в виду одно: общими силами противостоять рабочим классам, чтобы те не вздумали потребовать своих прав...».[7] Поэтому у буржуазии существует своеобразное отношение к прогрессу. Она в лице либералов плодит в народе веру в паллиативные меры, в реформы, насаждает боязнь перед решительными действиями. Либералы, по словам Добролюбова, сильны лишь в теории. Как дело доходит до практического осуществления идеалов, они предпочитают капитуляцию. Теория либералов подчинена корыстным интересам буржуазии. Такова, например, буржуазная политическая экономия, которая, хотя и именует себя наукой «о народном богатстве», в сущности же «заботится только о возможно выгоднейшем употреблении и возможно скорейшем увеличении капитала,

---

[6] Там же. С. 186.
[7] Там же. С. 192.

следовательно, служит только классу капиталистов, весьма мало обращая внимания на массу людей бескапитальных, не имеющих ничего, кроме собственного труда».[8]

Добролюбов, быть может, сильнее, чем Чернышевский, осознавал бессилие так называемого «образованного» общества. В отличие от Герцена и Писарева, он совершенно не верил в ведущую роль интеллигенции, тем более дворянства, презрительно относился к обличительной литературе, справедливо полагая, что время разрозненной, даже самой острой критики отдельных сторон общественного строя и политического режима уже кончилось. Нужны были ясная политическая программа и новая тактика борьбы. Отвернувшись от исчерпавших себя методов, Добролюбов полностью переориентировался на народ, связывая с ним все надежды на будущее. Выпад Добролюбова против обличительной литературы, как известно, Герцен принял на свой счет, что привело к конфликту и побудило Чернышевского к поездке в Лондон для объяснений и согласования общего плана действий. Поскольку Герцен все же медлил, к нему было направлено письмо за подписью «Русский человек», которое появилось в «Колоколе» 1 марта 1860 г., ровно за год до реформы. Предполагается, что автором письма был Добролюбов. «Нет, наше положение ужасно, невыносимо,— писал „Русский человек", — и только топор может нас избавить, и ничто кроме топора не поможет! Эту мысль уже вам кажется высказывали (вероятно, Чернышевский в Лондоне — *А. Г.*) и оно удивительно верно, — другого спасения нет. Вы все сделали, что могли, чтобы содействовать мирному решению дела, перемените же тон, и пусть ваш „Колокол" благовестит не к молебну, а звонит набат. К топору зовите Русь. Прощайте и помните, что сотни лет уже губит Русь вера в добрые намерения царей. Не вам ее поддерживать».[9]

В утверждении идеалов революционной демократии Добролюбов придавал важнейшее значение литературе не только потому, что сам был литературным критиком, но и потому, что художественное слово представлялось ему самой влиятельной трибуной. Следуя эстетической теории Белинского — Чернышевского, Добролюбов подверг глубокому анализу все основные явления литературной жизни под углом зрения их значения в происходящей борьбе. Его знаменитые статьи «Что такое обломовщина?», «Когда же придет настоящий день?», «Луч света в темном царстве» навсегда вошли в русскую мысль как классические образцы литературной критики и философско-социологической публицистики. Рассуждения Добролюбова об общественной роли литературы приобрели хрестоматийное зна-

---

[8] Там же. Т. I. С. 133.

[9] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. VII. М., 1950. С. 1004.

чение. Литература опередить жизнь не может, но быть впереди официального проявления интересов, возникающих в жизни, она должна. Она обязана стать руководящей силой общества, формировать у него правильные стремления. А это возможно при условии, если она, в свою очередь, правильно отражает идеи и тенденции, определяющие внутреннее содержание будущих общественных изменений. «Если литература идет не впереди общественного сознания, если она во всех своих рассуждениях бредет уже по проложенным тропинкам, говорит о факте только после его свершения и едва решается намекать даже на те будущие явления, которых осуществление уже очень близко: если возбуждение вопросов совершается не в литературе, а в обществе, и даже возбужденные в обществе вопросы не непосредственно переходят в литературу, а уже долго спустя после их появления в административной деятельности; если все это так, то напрасны уверения в том, будто бы литература наша стала серьезнее и самостоятельнее».[10]

Русским либералам, которые стремились не более как замазать трещины, обнаруживавшиеся в самодержавно-крепостническом режиме, Добролюбов противопоставил требование социалистического переустройства России. Социализм представлялся ему как общество всеобщего равенства, справедливости и благоденствия, так как исчезнет частная собственность, классы и эксплуатация людей. Материальными благами будут пользоваться только те, кто их создает, в строгой соразмерности с количеством и достоинством труда. Века работы на других приучили трудящегося человека смотреть на труд как на тяжкое бремя. При социализме он станет потребностью человека.

Хотя Добролюбов специально не занимался политической экономией, он понимал, что коренной переворот в обществе и его социалистическая организация возможны только при условии осуществления соответствующих преобразований в области отношений собственности, производства и распределения.

Как и Чернышевский, Добролюбов рассчитывал, что крестьянская революция в России будет носить социалистический характер; он также полагал, что должна быть сохранена сельская община как форма, способная дать начало социалистическому развитию. В статье «Литературные мелочи прошлого года» (1859) он выражал свое согласие с идеями, касающимися общины и ее перспектив, которые детально рассматривались в цикле статей Чернышевского. Сам Добролюбов в одной из рецензий имел случай высказаться по поводу организации трудовых отношений и быта в казацкой общине, найдя в ней общие, однотипные черты с общиной вообще, где члены примерно равны имущественно, по правам и свободно самоуправляют-

---

[10] Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 9 т. Т. IV. М., 1962. С. 89—90.

ся. Община расценивалась как форма, противостоящая помещичьей эксплуатации и государственной зависимости крестьян. Вместе с тем, допуская, что община или, может быть, ее принципы станут основой будущего социалистического общества, Добролюбов более определенно, чем Чернышевский, высказывался о другой возможности перехода России к социализму. Помимо прямого пути к формам социалистического устройства общества в результате крестьянской революции он не исключал, что Россия может пройти, только значительно быстрее, те же фазисы, которые медленно проходила Западная Европа. Опираясь на уже имеющийся опыт, можно надеяться, что «наш путь облегчен». Впрочем, утверждать что-либо более определенное относительно позиции Добролюбова затруднительно, потому что в статье «от Москвы до Лейпцига» он пародировал либерала Бобста, желавшего для России именно повторения форм западной жизни. С другой стороны, Добролюбов постоянно отвергал идею уникальности русской истории в духе славянофильства.

2. СОЦИОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Обосновывая программу революционной демократии, Добролюбов исходил из определенного понимания общественных закономерностей. В социологическую науку он внес немало оригинальных идей, по-новому поставил целый ряд проблем, касающихся характера и движущих сил общества. Подобно Чернышевскому, Добролюбов близко подошел к историческому материализму в понимании истории как науки, общественной закономерности, классов, классовой борьбы и революции, роли народных масс и личностей в истории.

Перед исторической наукой Добролюбов выдвигал требование изучать человеческое общество как совокупный, внутренне связанный процесс, подчиненный объективной закономерности. Сущность исторического прогресса он видел в движении общества к полному освобождению от социального гнета, к созданию такого строя, в котором не будет ни рабов, ни господ, ни париев, ни браминов, ни капиталистов, ни пролетариев, а будет лишь трудящийся народ. Он требовал, чтобы историческая наука смотрела на все события с точки зрения народных выгод. Как Чернышевский работал над созданием политической экономии трудящихся, так и Добролюбов, понимавший партийную направленность идеологии, проводил в исторической науке взгляд, соответствующий интересам «простого класса народа».

Добролюбов смотрел на политическую и идейную борьбу классов и социальных групп как на отражение их материальных интересов. Он писал, что «материальная сторона во всех

житейских отношениях господствует над отвлеченною...».[11] Именно эту сторону общественной жизни Добролюбов рассматривал в качестве одного из важных факторов, который необходимо учитывать при объяснении любого исторического события.

Еще более глубоко Добролюбовым была раскрыта проблема личности и народных масс. История общества — это история жизни народа и его борьбы за освобождение. Тот, кто не принимает во внимание этого факта, не может претендовать на научное знание истории человечества и на верное понимание современных задач. Для большинства историков, для русских либералов разных оттенков и их теоретиков «русский народ есть существо удоборуководимое и неотлагаемо нуждающееся в руководительстве, в мирном, так сказать, и отеческом попечении о развитии и направлении его рук, ума, воли».[12] Это — «крепостническое воззрение». Оно исходит из ошибочного, корыстного мнения, что народ понимает хуже, чем руководители, и должен быть благодарен последним за постоянную заботу о благосостоянии и просвещении. Но независимо от своего культурного уровня народ сам хорошо понимает свои интересы и также независимо от просвещенности всегда является главной политической силой. По словам Добролюбова «в общем ходе истории самое большое участие приходит на долю народа, и только весьма малая доля остается для отдельных личностей».[13] В статье «Жизнь Магомета» Добролюбов критикует историков, которые не учитывают историческое развитие народа, «живую связь событий». Пытаясь все объяснить влиянием личностей, они вместо подлинной истории создают какую-то плохо составленную «Всеобщую биографию великих людей». Добролюбов соглашается, что отдельная, выделяющаяся по своим способностям личность оказывает влияние на ход событий, но это происходит только потому, что замыслы личности соответствуют потребности тех, кто ее поддерживает. Историки «не хотят понять, что ведь историческая личность, даже и великая, составляет не более как искру, которая может взорвать порох, но не воспламенит камней, и сама тотчас потухнет, если не встретит материала, скоро загорающегося. Не хотят понять, что этот материал всегда подготовляется обстоятельствами исторического развития народа, и что, вследствие исторических-то обстоятельств, и являются личности, выражающие в себе потребности общества и времени».[14]

Однако, как и другие революционные демократы, Добролюбов все же оставался идеалистом в социологии, так как на первый план выдвигал в конечном счете идейные мотивы деятельности людей. Он считал умственный прогресс и накопле-

[11] Добролюбов Н. А. Избр. филос. произв. Т. II. С. 471.
[12] Добролюбов Н. А. Собр. соч. Т. VI. М., 1963. С. 225.
[13] Добролюбов Н. А. Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М., 1937. С. 136.
[14] Добролюбов Н. А. Избр. филос. произв. Т. I. С. 186.

ние знаний главным источником общественного развития. При этом знания выводились им из антропологически истолкованных потребностей человеческого организма.

Таким образом, социология Добролюбова характеризуется теми же чертами, которые свойственны взглядам Чернышевского на общество. Ей свойственны та же противоречивость, та же апелляция к человеческой природе и, наконец, столь же глубокие элементы материалистического понимания истории. И все же здесь заметно отличие. Идеалистические моменты в понимании общества Добролюбовым таковы, что их даже трудно свести в какую-либо концепцию, обладающую признаками взгляда, который определяет решение большинства социологических вопросов. Идеализм в социологии Добролюбова выветрился настолько, что составил лишь общий, абстрактный абрис, внутри которого преобладает, часто никак не связанное с ним, материалистическое содержание. Но того, что действительно бы объединило верное понимание большинства отдельно взятых проблем в единую последовательную систему взглядов и что позволило бы совершенно отбросить антропологически-идеалистический постулат, т. е. цельного материалистического взгляда на историю, у Добролюбова еще нет.

В целом ряде своих статей Добролюбов специально обращается к философским вопросам, по которым в эпоху 60-х годов шла не менее острая полемика, чем по вопросам политического порядка. В этой полемике Добролюбов принял активное участие и со свойственной ему непримиримостью нападал на разного рода философов-идеалистов и лжеученых. В его критических статьях собран целый букет идеалистических, агностических, дуалистических и вульгарно-материалистических учений, которые, по его мнению, представляют большую общественную опасность, так как служат питательной средой для самых нелепых предрассудков. Таковы, например, статьи Добролюбова против идеалиста-мистика профессора Берви («Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни»), против архимандрита Гавриила («Основания опытной психологии»), против агностика Кусакова («Об истинности понятий или достоверности человеческих знаний»), против вульгаризатора науки Волкова («Френология») и др.

В идейно-философской борьбе 50—60-х годов Добролюбов отстаивал материалистические и диалектические позиции революционной демократии. При этом, как и Чернышевский, он делал акцент на материальном единстве мира и человека, увязывая решение этих вопросов с новейшими данными естествознания. Его особенно занимала проблема единства физиологических и психологических процессов в человеке, поставленная в обширной статье «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью».

В критике враждебных революционно-демократическому ла-

герю философских учений Добролюбов руководствовался четким принципом: консерватизм в науке связан с консерватизмом в политике. Иными словами, его подход к оценке идеологических явлений совпадал с принципом партийности в теории, выдвинутым Чернышевским.

Домыслам профессора Берви и архимандрита Гавриила о наличии в мире внешних, отдельных от материи сил и субъективно-идеалистическому пониманию законов бытия Добролюбов противопоставил положения последовательного материализма и передовой науки, утверждающие вечный и объективный характер природы. Все в природе — это различные формы материи. Их многообразие Добролюбов объясняет постоянной изменчивостью мира, который подчинен закону развития. «В природе все идет постепенно от простого к более сложному, от несовершенного к более совершенному; но везде одна и та же материя, только на разных ступенях развития».[15] В ходе развития природы возникли как простейшие, так и самые совершенные формы материи. Неорганические и органические тела, камень и дерево — такая же материя, как и мозг. Но мозг — это самая высокая форма развития материи, обладающая самыми сложными функциями. Совершенство функций прямо пропорционально степени совершенства материи. По словам Добролюбова, материя живет и развивается на основе своих законов, которые независимы от человека и не могут изменяться согласно его желаниям, как думает Берви. Эти законы и должны отыскиваться наукой, которая исследует изменения и действия материи. Что же касается поисков Берви и Гавриилом чего-то сверхъестественного, надприродного, духа, архея, эфира, жизненной силы, то их Добролюбов признает бесплодными и называет не иначе, как «балаганным фиглярством». Дело в том, говорит он, что все силы, действующие в природе, материальны в том смысле, что представляют собой проявления материи и без материи не существуют. Берви и Гавриил недовольны современным состоянием науки, которая характеризуется «положительным методом», опирающимся на факты, на опытные знания, а не на мечтательные теории. Такое направление науки для идеалистов типа Берви «пуще ножа вострого». «Как не сердиться ему на наше время, — писал Добролюбов, — когда успехи естественных наук совершенно уничтожают его средневековые теории и делают его смешным не только в глазах специалиста, следящего за успехами положительных знаний, но даже и в глазах всякого образованного человека, родившегося немножко позже Лавуазье и Фихте».[16]

Эти общие вопросы бытия как в полемике с идеализмом, так и при позитивном изложении занимают у Добролюбова значи-

---

[15] Там же. С. 495.
[16] Там же. С. 195.

тельно меньше места по сравнению с вопросами, относящимися к раскрытию сущности человека и природы сознания. Как и у Чернышевского, в статьях Добролюбова проблема человека является, по существу, центральной. Проводя материалистический взгляд, Добролюбов имел дело с противниками двоякого рода: слева — грубый вульгарный материализм, справа — идеализм в виде теории психофизического параллелизма, дуализма и учения о сверхчувственности, априорности человеческих знаний.

«Нам кажутся смешны и жалки,— писал Добролюбов,— невежественные претензии грубого материализма, который унижает высокое значение духовной стороны человека, стараясь доказать, будто душа человека состоит из какой-то тончайшей материи. Нелепость подобных умствований так давно и так неопровержимо доказана, они так прямо противоречат результатам самих естественных наук, что в настоящее время только разве человек самый отсталый и невежественный может еще не презирать подобных материалистических умствований».[17] Образчиком подобного огрубления материалистической точки зрения Добролюбов считал «теорию» френолога Волкова, который сложные психические процессы объяснял формой и объемом мозга, а также пронумерованными мозговыми буграми. По этой «теории» бугры заведуют различными сторонами деятельности человека: один номер определяет «противоборность», другой — «дружелюбность», третий — «благоволительность», далее — «домашность», «работность», «изящность» и т. п. Добролюбов осуждает реакционный смысл френологии, ибо с ее помощью доказывается, что все пролетарии оттого бедны и несчастны, что у них сильно развиты бугры «противоборности», «разрушительности», «приобретательности» и «питательности», но совершенно не развиты те части мозга, от которых зависят «работность», «благоволительность», «почтительность», «совестливость».

Другую крайность Добролюбов видел в идеалистическом раздвоении человека на две сущности: душу и тело, которые не только будто бы не зависят друг от друга, но находятся в состоянии антагонизма. Он справедливо указывает, что этот взгляд не может удовлетворительно объяснить возникновение сознания и его источников и вынужден прибегать к допущению сверхчувственности знания, поскольку мышление оказывается отдельным от материального субстрата. Кроме того, согласно этому взгляду, человек вырывается из общего строя природы и объявляется исключительным существом, которое могло быть создано только богом. Но человека нельзя противопоставлять природе вообще и животному миру в частности, так как наукой доказана их генетическая общность, доказано также, что

[17] Там же. С. 230—231.

и у животных имеются «проблески высшей жизненной деятельности».

Обращаясь к выяснению причин появления подобных идеалистически-дуалистических учений, Добролюбов диалектически подходит к анализу столь сложной проблемы. Он показывает, что учение об антагонизме духовной и телесной природы человека уходит своими корнями в глубокую древность. Оно появляется еще в ранних религиозных верованиях, в мифах о Вишне и Шиве, об Ормузде и Аримане, о Белобоге и Чернобоге. Источником идеализма был и остается противоречивый процесс познания. Добролюбов подчеркивает, что «замечать антагонизм между предметами есть дело совершенно естественное и неизбежное при раскрытии в человеке сознания».[18]

Процесс познания, а вместе с тем развития сознания состоит в установлении различий между вещами и в противопоставлении своего «я» вещам мира. Чем больше человек познает, тем самостоятельнее себя чувствует и тем сильнее отделяет себя от внешнего мира. От факта противопоставления себя и природы,— противопоставления, совершенно естественного в ходе познания,— он приходит к мысли о враждебности природы, так как, не будучи всесильным, встречает на своем пути непреодолимые препятствия. Отсюда возникает представление о злых и добрых силах. Оно соответствует тому этапу познания, когда человек еще не осознал свою связь с общими законами природы и не научился действовать согласно с ними. Понятия добра и зла олицетворялись в богах; антагонизм природы, подмеченный человеком и выраженный сначала в фантастической форме, был перенесен и на самого человека. «Находя внутри себя какие-то неясные стремления, какое-то недовольство внешним, он естественно заключает, что внутри его есть какое-то особенное существо, высшее, нежели то, которое обнаруживается в его внешней деятельности. Отсюда прямой вывод, что в человеке два враждебных существа,— одно, происходящее от доброго начала,— внутреннее, высшее; другое, произведенное злою силой, внешнее, грубое, темное. Таким образом, является то мрачное понятие о теле, как темнице души, которое существовало у дохристианских народов».[19]

Позднее такой взгляд облекся в философскую форму и сохраняется в идеалистических системах поныне. Идеализм всеми силами стремится разорвать материальное и духовное, тогда как задача науки и философии состоит в познании природы, материи и человека в единстве всех их составных частей и проявлений.

Развивая свой взгляд на человека, Добролюбов выдвигает в качестве основания последние данные естествознания. «В на-

---

[18] Там же. С. 233.
[19] Там же. С. 234.

ше время, — писал он, — успехи естественных наук, избавившие нас уже от многих предрассудков, дали нам возможность составить более здравый и простой взгляд и на отношение между духовной и телесной деятельностью человека».[20] Добролюбов при этом имеет в виду прежде всего антропологию — область знания, которая вобрала в себя естественнонаучные и философские представления о человеке. Творцом этой теории он называет Фейербаха и считает его одним из «наиболее смелых и практических учеников Гегеля». Антропологический подход, по мнению Добролюбова, исключает отвлеченный дух, отрешенный от материи, и устанавливает, что сознание не содержит в себе ничего сверхчувственного, а является продуктом телесной организации человека вообще и мозга в частности. Сознание — одно из многочисленных проявлений материи. Поэтому в человеке наука видит существо цельное, в живой связи души и тела. Тем самым духовная сторона не отрицается, но определяется по причине. Жизненность человека состоит не во влиянии каких-либо надприродных внешних сил, а ставится в зависимость от известного сочетания свойств материи. Научный взгляд, как пишет Добролюбов, утверждает ту истину, что «душа не внешней связью соединяется с телом, не случайно в него положена, не уголок какой-нибудь занимает в нем, — а сливается с ним необходимо, прочно и неразрывно, проникает его всё и повсюду, так что без нее, без этой силы одушевляющей, невозможно вообразить себе живой человеческий организм (и наоборот)».[21]

Деятельность человеческой психики опирается на телесные органы чувств, на нервную систему, но центральным органом мысли является мозг. Из степени развития мозга Добролюбов выводит совершенство сознания и считает, что различия между сознанием человека и животного объясняются неодинаковым развитием их мозга с точки зрения величины и химического состава.

Материалом сознания является сам внешний мир, который отображается в голове человека благодаря деятельности органов чувств. Добролюбов доказывает, что мысли чистой, беспредметной, в которой бы не отразилось содержание внешнего мира, не существует. Признать возможность такой мысли — значит допустить, что она возникает сама из себя, подобно тому, как допустить, что нечто возникает из ничего. В действительности человек мыслит и имеет понятие о том, с чем он имеет дело в своем опыте, «человек не из себя развивает понятия, а получает их из внешнего мира, это несомненно доказывается множеством наблюдений над людьми, находившимися в каких-нибудь особенных положениях».[22] Так, например, слепорож-

[20] Там же. С. 235.
[21] Там же. С. 237.
[22] Там же. С. 251.

денный не имеет понятия о свете и цвете, глухие от рождения — о музыке, а новорожденные дети сначала ведут себя инстинктивно, подобно животным.

Что Добролюбов принимал основные положения антропологического материализма Фейербаха, не вызывает сомнений. И все же статья «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью» дает основания поставить вопрос об отношении Добролюбова к органической теории. Органическая теория была, конечно, известна ему по трудам Герцена, Грановского и Петрашевского, да, вероятно, и непосредственно по Шеллингу. Не мог он не знать органической эстетики Ап. Григорьева, с которым нередко полемизировал. Термин «органический», вынесенный Добролюбовым в название статьи, имеет собственный смысл, в каком он понимался Карусом, Океном и их русскими последователями, что подтверждается употреблением в работах Добролюбова других терминов и фразеологических оборотов из арсенала органической теории. Так, например, Добролюбов полагал, что познание человеком своего места в системе мироздания состоит в уяснении «идеи о всеобщем единстве и гармонии»; что «жизненность зависит не от отдельных веществ, а от известного соединения всех их»;[23] что вслед за утверждением: «везде одна и та же материя, только на разных степенях развития» дается важное разъяснение — в «телах неорганических» мы совсем не замечаем жизни подобной той, которая есть в «телах органических», но, вероятно, что есть все-таки «та же жизнь, хотя на низшей ступени развития»,[24] а далее указываются степени проявления жизни в порядке усложнения: растения, животные, человек, в которых жизненность проявляется посредством все усложняющихся по функциям органов.

Переходя к человеку, Добролюбов оперирует термином «организация», как совокупностью специфически человеческой формы существования в отличие от организации животных. Человек есть единый, нераздельный организм и как и все организмы достигает «полной гармонии», когда все его органы развиваются согласованно и равномерно. Отсюда логичен переход к раскрытию, как пишет Добролюбов, понятия «о необходимой связи органических отправлений с действием внутренних душевных способностей»,[25] т. е. связи души и тела. Сначала душа определяется как сила, которая, подобно другим силам, сливается с телом «необходимо, прочно и неразрывно, проникает его всё». «Без нее, без этой силы одушевляющей», нет живого человеческого организма.[26] Затем оказывается, что душа как сила не только «проникает собою и одушевляет весь телесный

[23] Там же. С. 236.
[24] Там же. С. 495.
[25] Там же. С. 244.
[26] Там же. С. 237.

состав человека», но кроме того эта сила действует «во всех самых ничтожных телесных явлениях». Она участвует, правда, «бессознательно», в кровотворении, пищеварении и проч., т. е. во всех физиологических процессах организма, и достигает «высоты сознания в отправлениях нервной системы и преимущественно мозга».[27] Но если душа управляет всем физико-физиологическим составом, присущим не одному человеку, а и животным, причем и низших степеней организации, то она и есть «жизненная сила», какой ее представляли сторонники органической теории.

Все эти размышления Добролюбова являются отголосками шеллингианской натурфилософии, но, разумеется, в материалистическом переосмыслении и в соединении с антропологизмом. Органическая теория в таком ее вкраплении в материалистическую систему воззрений давала возможность объяснить единство природы как с точки зрения материальности, так и через ее всеобщую способность к жизнедеятельности, ибо тогдашний материализм еще не располагал точными знаниями о соотношении материи неорганической и органической, не все было ясным и в понимании жизни. Решение этих вопросов в трудах Бюхнера, Фохта, Молешотта не удовлетворяло Добролюбова, так как там сознание лишалось своей специфичности. Витализм в различных формах, в том числе и крайней, полумистической, которую проводил Берви, тем более отбрасывался им.

Таким образом, философия Добролюбова в центральных пунктах совпадает со взглядами Чернышевского. Она характеризуется последовательным проведением материалистической линии и яркими диалектическими чертами. Но Добролюбов, как и Чернышевский, не сумел раскрыть социальную сущность человеческого сознания и потому склонялся к антропологическому принципу в доказательстве материального единства человека, привлекая частично также материалистически перетолкованные положения органической теории.

---

[27] Там же. С. 236.

Глава XXVII

М. А. АНТОНОВИЧ

1. ЛИТЕРАТУРНАЯ БИОГРАФИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ВЗГЛЯДЫ

Максим Алексеевич Антонович (1835(6)—1918) был талантливым публицистом и мыслителем, пропагандистом идей Чернышевского и Добролюбова. По происхождению, образу мыш-

ления и деятельности он принадлежал к поколению революционеров-разночинцев эпохи 60-х годов и на протяжении всей жизни сохранил верность традициям шестидесятников.[1]

Антонович родился в семье дьячка из местечка Белополье Харьковской губернии. Учился в Ахтырском духовном училище, затем — в Харьковской семинарии, завершил теологическое образование в Петербургской духовной академии. Еще в семинарии у Антоновича пробудился интерес к философии, дальнейшее изучение которой уже в стенах академии, расширило его теоретический кругозор и породило новые умственные запросы. Так, в студенческие годы он познакомился с «Жизнью Иисуса» Штрауса и, что, пожалуй, еще важнее, с «Силой и Материей» Бюхнера.

На последнем курсе академии Антонович принял решение об отходе от духовной карьеры, а когда состоялся выпуск, уклонился от назначения на должность профессора Костромской семинарии и вопреки распоряжению церковных властей остался в Петербурге. К этому времени он уже был знаком с Добролюбовым и под его руководством сделал первые шаги в журналистике. Советы Добролюбова помогли начинающему журналисту усвоить направление ведущего органа революционной демократии. Во второй половине 1859 г. Антонович по поручению своего нового наставника написал рецензию на книгу Щапова, которая под названием «Что иногда открывается в либеральных фразах!» была помещена в сентябрьском номере «Современника». С 1860 г. Антонович становится штатным сотрудником журнала.

Признание и известность Антоновичу принесли его лучшие философские статьи, написанные в 1861—1862 гг. и ставшие частью журнальной полемики вокруг «Антропологического принципа в философии» Чернышевского. В статьях «Современная философия», «Два типа современных философов», «О гегелевской философии», «Современная физиология и философия» Антонович охватил широкий круг проблем, подверг обстоятельной критике умозрительные, схоластические теории «старых» философов типа Гогоцкого и Юркевича, выступил против позитивизма, соединяемого с неокантианством и, наконец, вслед за Чернышевским изложил материалистическое понимание одного из самых острых вопросов философии того времени — вопроса о соотношении физиологии, психологии и философии. Для углубления естественнонаучных познаний в этой области Антонович прослушал курс лекций по физиологии Сеченова.

После смерти Добролюбова и ареста Чернышевского Антонович был включен в состав редакции «Современника». В связи с этим произошло изменение в характере его журнальной ра-

---

[1] Пеунова М. Н. Мировоззрение М. А. Антоновича. М., 1960; Чубинский В. В. М. А. Антонович. Л., 1961.

боты. Диапазон вопросов, затрагиваемых Антоновичем, заметно расширяется. Он по-прежнему пишет библиографические и научно-философские статьи, но теперь, кроме того, выступает и с программными статьями на политические, литературные и эстетические темы, ведет активную борьбу с противниками революционной демократии из лагеря охранительной и либеральной журналистики. К числу наиболее крупных работ Антоновича, опубликованных в «Современнике» за 1863—1866 гг., следует отнести: «Любовное объяснение с „Эпохой"» и «Суемудрие „Дня"», в которых он полемизирует с почвенниками и славянофилами, «Неуважение к науке» (рецензия на книгу либерала Чичерина), «Парламентское делопроизводство», «Речь Наполеона III», где обосновывает политические позиции «Современника». Вопросам литературного движения и защите эстетической программы Чернышевского посвящены «Литературный кризис», «Современные романы», «Летний литературный сезон» и «Современная эстетическая теория». В статьях «Единство сил природы» и «Теория происхождения видов в царстве животных» Антонович рассмотрел новейшие физические, биологические и физиологические открытия, в том числе закон превращения энергии и теорию Дарвина, использовав их для подтверждения материалистических воззрений.

Особую группу составляют статьи Антоновича «Промахи», «Лжереалисты» и некоторые другие, направленные против Писарева и Зайцева. Полемика между «Современником» и «Русским словом», представлявшими два различных оттенка в революционно-демократической идеологии той эпохи, началась несколько раньше. Несовпадение взглядов на общественные задачи и различия в художественных критериях наметились еще в оценках «Грозы» Островского Добролюбовым и Писаревым, более глубокие расхождения обнаружились в статьях Антоновича «Асмодей нашего времени» и Писарева «Базаров», в которых были высказаны во многом противоположные суждения о романе Тургенева «Отцы и дети». Но в 1864—1865 гг. столкновения достигли такого накала, что вся недемократическая печать подняла шум по поводу «раскола в нигилистах». Суть споров между «Современником» и «Русским словом» состояла главным образом в непринятии Антоновичем писаревской «теории реализма». Антонович, с одной стороны, верно подметил и справедливо критиковал все «культурнические» отступления Писарева от последовательной революционно-демократической программы Чернышевского — Добролюбова, но, с другой — уступая своим учителям и своему противнику в силе политического чутья, в обширности экономических исторических познаний и, наконец, просто в степени литературного таланта, сам допустил немало погрешностей как в теории, так и в практических вопросах. К тому же Антоновичу очень часто недоставало публицистического такта. Он не понимал рево-

люционного содержания, вкладываемого Писаревым в термин «нигилисты», не видел в «мыслящем пролетариате» новой силы общественного движения, которая предвещала народничество — следующую фазу революционно-демократического периода. Что же касается философии, то в этой области позицию Антоновича следует признать более совершенной в сравнении с воззрениями публицистов «Русского слова», делавших уступки вульгаризму и позитивизму.

В мае 1866 г. после покушения Каракозова «Современник» был закрыт. Многие его сотрудники несколько позже сгруппировались в «Отечественных записках» Некрасова. Антонович же по разным личным и независимым от него причинам остался не у дел. Некоторое время он сотрудничал в различных журналах, однако с поступлением на службу (1882) его выступления в печати становятся эпизодическими. Тем не менее литературное наследие Антоновича, относящееся ко второму периоду его деятельности, представляет большой научный интерес, поскольку мыслитель, как и прежде, в своих работах проводил демократические и материалистические убеждения, усвоенные в лучшие годы творчества. Из многочисленных его произведений заслуживают упоминания следующие: «Единство физического и нравственного космоса», «Чарльз Дарвин и его теория», «Сеченов о несвободе воли», «Мистико-аскетический роман» (по поводу «Братьев Карамазовых» Достоевского), ряд ценных научных статей в «Горном журнале», статьи о Белинском, Чернышевском, Добролюбове, Некрасове, содержащие много интересных воспоминаний и материалов. И хотя Антонович находился в стороне от главных проблем идеологической борьбы, а его политические и философские воззрения сохранялись на уровне 60-х годов, он тем не менее не оставил без внимания самые существенные явления в науке и литературе. Об этом говорит его участие в пропаганде дарвинизма, полемика с Самариным о последствиях крестьянской реформы 1861 г., решительная критика сочинений «веховцев», сочувственные отзывы о марксизме вообще и о книге Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» в частности. Правда, марксистское учение об обществе он склонен был толковать в духе социал-дарвинизма, многое не понимал в политике русских социал-демократов и не мог разобраться в причинах борьбы большевиков и меньшевиков.

В 1908 г. Антонович вышел в отставку с пенсией и до самой смерти не участвовал в общественной и литературной жизни.

Призванием Антоновича была научная и философская публицистика. К этому поприщу, на котором он нашел себя, достиг успеха и известности, он был подготовлен предшествующим жизненным опытом, образованием и даже особенностями своего психического и умственного склада. И, напротив, Антонович не обладал необходимыми качествами для того, чтобы

сделаться политическим руководителем или политическим мыслителем.

Вместе с тем роль Антоновича в борьбе «Современника» против либерального реформизма, в пропаганде идеи революции и планов будущего социалистического переустройства общества была довольно заметной. Вслед за Чернышевским и Добролюбовым Антонович еще в самом начале 60-х годов доказывал необходимость решительной ломки веками сложившейся в России крепостнической системы; он понимал и то, что подготовляемая царским правительством реформа не решит удовлетворительным образом главного вопроса — о коренном улучшении положения трудящихся классов. Как и Чернышевский, он считал реформы вредными ввиду их ослепляющего действия, могущего ослабить и расчленить волну могучего общественного натиска. Антонович использовал любую возможность для критики «Положения 19 февраля» и других либеральных реформ правительства Александра II. А в статье «Умственные движения в XVIII веке» он следующим образом оценил результат «эпохи великих реформ»: «Частная и общественная жизнь изменилась против средневековой только по форме, по приемам, а по духу, по принципам они немного разнятся между собою».[2]

Не расходился Антонович с Чернышевским как в принципиальном признании революционных методов борьбы, видя в них оправданные и закономерные средства изменения несправедливого общества, так в расчетах на возможную и близкую народную революцию в России. Позднее, когда стало ясно, что надежды на революцию (как это признал и Чернышевский в «Письмах без адреса») оказались необоснованными, Антонович стал искать способы «пробуждения народного духа», т. е. идейного приготовления крестьянских масс к открытому революционному выступлению. Однако он верно заметил, что русских революционеров на этом пути ожидают почти непреодолимые препятствия, и главное из них — самодержавие, исключающее какие-либо политические свободы. «...Все наше горе, — по словам Антоновича,— состоит именно в преобладании у нас, в жизни общественной, элемента рукоплесканий, в отсутствии всеобщего уважения к свисту; русская жизнь много терпит от того, что права свиста не признаны формально, что ему нет ходу, что он не может раздаваться, тогда как ему непременно следовало бы раздаться».[3]

Как и все революционные демократы, Антонович представлял будущую Россию в виде общества, построенного на началах социалистических отношений и вполне разделял вместе с Герценым, Чернышевским, а затем с народниками веру

---

[2] Современник. 1865. № 11-12. С. 86.
[3] Там же. 1863. № 4; Свисток. 1863. № 9. С. 50.

в «самобытный характер русского землевладения». Возражая противникам, не признававшим в русской жизни никаких задатков социалистического развития, Антонович видел реальность социализма в работе для него, в борьбе.

В области социологической науки, которая была одной из существенных составных частей идеологии революционных демократов его поколения, Антонович никогда специально не работал, и поэтому в его статьях трудно отыскать сколько-нибудь систематически развитый взгляд или какие-либо новые идеи относительно закономерностей исторического процесса в сравнении с тем, что дал Чернышевский в своих глубоких исследованиях. Но тем не менее Антонович в теоретическом плане коснулся многих сторон общественной жизни, и высказанные им суждения, сколь бы они ни были фрагментарными, являются важным источником для понимания уровня и круга проблем социологической мысли шестидесятников — последователей Чернышевского, а также для выяснения причин замены уже в конце 60-х — начале 70-х годов их социологических представлений взглядом, построенным на принципах субъективного метода.

Антонович на протяжении всей своей жизни оставался в рамках идеалистического понимания истории и, в отличие от Чернышевского, Добролюбова и Писарева, нисколько не продвинулся в сторону исторического материализма. Соглашаясь с тем, что ход истории подчиняется объективной закономерности и что явления общественной жизни при всем их многообразии связаны причинной обусловленностью, Антонович, однако, искал источник исторического прогресса в сфере человеческого сознания, просвещения и идеологических отношений общества. «Люди,— писал Антонович,— благоденствуют или страдают в жизни по мере того, насколько они понимают или не понимают явления, составляющие и окружающие жизнь; улучшение их жизни состоит в том, чтобы они знали, что для них благодетельно и что гибельно, кто их друзья и кто враги. Подобное знание, по-видимому, так просто и так легко достается; но на деле оно распространяется очень медленно».[4] В приведенном отрывке из статьи «Современная эстетическая теория» речь идет о роли искусства и литературы в распространении «жизненных знаний», но такое же значение, и даже еще большее, если обратиться к другим высказываниям, он придавал науке и утверждению в народе правильных понятий вообще. Эти рассуждения Антоновича по смыслу целиком совпадают с соответствующими положениями социологических воззрений Белинского, Герцена и Чернышевского. Но, конечно, как они, так и Антонович находили в знаниях только движущую силу истории и необходимое условие смены общественных

[4] Антонович М. А. Избр. филос. соч. М., 1945. С. 275.

форм (в этом сказывалась просветительская сторона их концепций) и никогда не ограничивали задачи революционных преобразований прогрессом в сознании. Цель общественного переворота Антонович видел прежде всего в изменении материальных условий жизни с тем, чтобы все основные потребности человека получили надлежащее удовлетворение. В связи с этим в идеалистические в целом воззрения Антоновича, как, впрочем, и других революционных демократов, вклинивается антропологический подход к человеку и его потребностям, толкуемым отвлеченно-натуралистически. Причем Антонович доходил до крайнего вульгаризма, напоминающего высказывания Писарева в ранних статьях.

Для разбираемого вопроса большой интерес представляет статья Антоновича «Пища и ее значение», написанная в 1863 г. как рецензия на книгу Молешотта «Учение о пище».[5] Беря потребности людей, как производные только от их физической, или, точнее, физиологической природы, автор совершенно игнорирует социальную опосредованность проявлений человеческого организма и ту конкретную форму потребностей, которая является результатом взаимодействия биологических и экономических факторов. Антонович называет потребности человека в одежде, жилище, но особенно подчеркивает или, лучше сказать, выделяет потребность в пище. Он утверждает, что в обществе «других законов, не касающихся пищи, немного, да и те могут быть посредственно сведены на пищу...».[6] Пища составляет «центр человеческой жизни», и поэтому «понять пищевые условия и обстоятельства известной эпохи — значит понять если не всю, то бо́льшую часть ее истории».[7] Подобные взгляды не встречаются в других работах Антоновича. Возможно, что статья «Пища и ее значение» представляет собой исключительное явление в его творчестве и что она была написана в момент увлечения книгой немецкого автора.

Наибольший интерес в социологических взглядах Антоновича вызывает постановка вопроса о партийно-классовой сущности основных философских направлений. Точка зрения Антоновича совпадает с принципом партийности, сформулированным Чернышевским, но еще сильнее перекликается с соответствующими определениями Бакунина. По словам Антоновича, все отвлеченные и на первый взгляд «возвышенные» теории идеалистов в практической жизни эквивалентны «пассивному терпению», «безответному страданию» и «рабской покорности». Эти учения, и в том числе самое идеальное — система Гегеля, всегда служили опорой реакции, насилию и порабощению. С другой стороны, учения «с виду не очень возвышенные», но обра-

[5] Статья эта была запрещена цензурой и до сих пор не напечатана. Ее изложение дано В. В. Чубинским в упомянутой книге.

[6] Цит. по: Чубинский В. В. М. А. Антонович. С. 40.

[7] Там же. С. 41.

щенные к реальным предметам действительности, защищали «свободу и другие священные права человека». В них звучал голос протеста против притеснителей, в защиту слабых и угнетенных. История философии показывает, что как в области гражданской деятельности существовали и всегда будут существовать прогрессисты и консерваторы, так и в области философии и науки сосуществуют временами мирно, но чаще тесня друг друга, диаметрально противоположные системы, противоречащие взгляды, исключающие друг друга понятия. Если в XVIII в. господствовал материализм, то позже триумф достался идеализму. Точно так же преобладающий ныне материализм может смениться торжеством идеализма, когда изменятся общественные условия и замедлится научный прогресс. В этой постоянной смене философских систем, каждая из которых содержит какую-либо свою истину и образ своего времени, заключается жизнь философии. Подобная участь постигнет и «всю нашу науку», которая согласна «с нашим внутренним содержанием, со всею нашею обстановкою» и которую мы принимаем, «не справляясь с тем, что с нею станется через сотню лет».[8]

Четко проводя мысль об относительности научных и философских знаний на каждом отрезке их развития, Антонович называет фантастическими те идеалистические системы, которые претендуют на вечное существование, рассчитывают избежать тления и смерти. Вред их состоит в том, что они «убивают всякую жизнь мысли» и верно служат староверам, цепляющимся за вечные истины и вечные доказательства. Абсолютному идеализму он противопоставляет философию материализма, строго следующую за выводами положительных наук и потому наиболее адекватно выражающую истину своей эпохи. И хотя материалистическая философия, как и все человеческое знание, подвержена изменениям в направлении все возрастающей точности и обоснованности, «принцип материализма остается неприкосновенным».[9]

2. ЗАЩИТА И ОБОСНОВАНИЕ МАТЕРИАЛИЗМА

Как уже отмечалось, наиболее ценную часть литературного наследия Антоновича составляют его статьи по философии. Некоторые из них, например «Чарльз Дарвин и его теория», являются крупными монографическими работами. Философские сочинения Антоновича, в которых он охватил весь комплекс теоретических проблем своего времени, могут быть разделены на три группы: критические статьи, направленные против раз-

---

[8] Антонович М. А. Избр. филос. соч. С. 76.
[9] Там же. С. 67.

личных идеалистических теорий; статьи, излагающие и анализирующие новейшие естественнонаучные воззрения, которыми Антонович стремился обосновать верность выводов материалистической философии; и, наконец, статьи, содержащие позитивное изложение коренных онтологических, гносеологических и методологических принципов материализма в той его форме, какую он получил в трудах революционных демократов 40—60-х годов. Но независимо от указанных подразделений, имеющих довольно условное значение, все философские работы Антоновича отличаются воинственным, наступательным характером, привлекают своей научной обоснованностью и глубокой компетенцией автора — богослова по образованию — в области религиозно-идеалистических спекуляций.

Среди критических работ Антоновича выделяется статья «О гегелевской философии», которая представляет собой в русской философской литературе до Плеханова, пожалуй, одну из лучших попыток разбора системы немецкого мыслителя. Статья Антоновича была прямо противопоставлена «Философскому лексикону» Гогоцкого, в котором имелся обширный очерк о Гегеле, написанный с апологетических позиций. При написании этой статьи Антонович имел в виду, что, хотя «философия Гегеля отжила свой век и вовсе не годится для нашего времени»,[10] тем не менее она все еще существует в различных подновленных вариантах и имеет немало последователей. Живучесть и долговечность гегелевской философии объясняется, по мнению Антоновича, с одной стороны, свойственной ей двусмысленностью, вследствие чего «за его формулами могли скрываться столько же искренние, сколько и не искренние ее поклонники», а с другой — тем, что она «не терпит никакой самостоятельности и свободы мысли», и потому ее приверженцам легко удается «приобрести расположение государства и вступить с ним в тесный союз».[11] Гегель видел несоответствие между лучшими человеческими идеалами и безобразным положением тогдашнего германского общества, но «по самому складу своей природы» он не был способен на борьбу и перестройку действительности, мирился с нею или, точнее, «решился победить и перестроить ее, но только в собственной мысли, в идее, с помощью метафизики».[12] Как метафизическое построение система Гегеля действительно удовлетворяла самым строгим требованиям логики научного мышления, но в отношении к жизни ее истинность была иллюзорной. Отличаясь энциклопедичностью познаний, Гегель старался обнять мыслью «связь всего», хотел постигнуть «процесс, посредством которого все развивается одно из другого», найти «общий жизненный элемент, который проникает и одушевляет все», т. е. ставил перед

[10] Там же. С. 127—128.
[11] Там же. С. 128.
[12] Там же. С. 103.

собой великую задачу утвердить «единство и тождество всего существующего».[13] Его система была чрезвычайно обширна и всеобъемлюща, но, так как философ пренебрег опытом и наблюдением и встал на ненадежный путь умозрения, ей недостало «фактической точности и соответствия с действительностью».

Последовательно, шаг за шагом воспроизводя гегелевскую систему как жизнь и мышление абсолютной идеи, Антонович специально останавливается на понятии абсолюта, который, хотя и не наделяется признаками одушевленного существа, однако, будучи по своей сущности безусловным, ни от чего не зависящим, заключающим в себе всю полноту своего бытия, служащим началом для всего, почти совпадает с христианским понятием о боге. Различие их состоит лишь в том, что божество ставится вне мира, отделяется от него в существенном и пространственном отношениях, тогда как абсолют и мир нераздельны, «жизнь и сущность мира выражают сущность абсолютного, или лучше, эта сущность абсолютного и состоит в жизни и развитии мира».[14] Но, поскольку сущность и процесс абсолютной идеи представляет собой мышление, постольку «весь мир есть не что иное, как объективная система бессознательных мыслей».[15]

Все моменты движения абсолютной идеи, а их Антонович прослеживает от «эфирного мостика» между «нечто» и «ничто» через инобытие до «философии духа», совершаются по канонам триады — центральной формулы диалектики, которую русский мыслитель называет «пресловутым гегелевским методом».[16] Антонович допускает «некоторый вид вероятности» диалектики «в области мысли, в сфере отвлечения». По его мнению, в этом смысле в пользу диалектики свидетельствует процесс образования наших понятий, возникающих из сопоставления с противоположными определениями. Например, о тепле мы знаем по сравнению его с холодом, о черном — с белым, бесконечном — с конечным и т. д. Но, рассматривая предметы статично, он отказывается признать подобную же диалектику в вещах так, чтобы одна и та же вещь была и черной и белой. Антонович не согласился с верной мыслью Гейма (по поводу его книги «Гегель и его время» написана статья «О гегелевской философии»), что Гегель, хотя и считал свою диалектику принадлежностью абсолютной идеи и отсюда — принципом всего сущего, в действительности же вывел этот принцип из «естественной и духовной жизни».[17]

---

[13] Там же. С. 105.
[14] Там же. С. 107.
[15] Там же. С. 111.
[16] Там же. С. 113.
[17] См.: Там же. С. 115.— Здесь Антоновичем приведены соответствующие выписки из Гейма.

Подобное отрицательное отношение Антоновича к гегелевской диалектике, сближающее его с Писаревым, показывает, что, несмотря на его бесспорную принадлежность к школе Герцена — Чернышевского, он существенно отступал от уже достигнутых теоретических завоеваний. Однако в целом философские взгляды Антоновича нельзя относить к разряду метафизических, ибо в них имеются ярко выраженные диалектические тенденции, вырастающие из естествознания, к свидетельствам и выводам которого он относился с большим вниманием и доверием.

Много общих с гегелевской философией свойств Антонович находил в учениях русских, так называемых «старых философов», к которым причислял С. С. Гогоцкого, В. Н. Карпова, О. М. Новицкого, М. Н. Каткова, П. Д. Юркевича и отчасти Ф. М. Достоевского. Отличаясь от гегелевских главным образом откровенной религиозностью и даже «крайним мистицизмом», воззрения этих философов также претендуют на исключительность, незыблемость и абсолютность и так же, как и гегельянские, выведены умозрительным путем. «Старые философы» образуют своего рода ученую касту, которая свято охраняет «неподвижность» мысли, задерживая и ограничивая естественные стремления человека к расширению прежнего «тесного горизонта». «Если бы не механические поддержки, — пишет Антонович, намекая на роль религиозного идеализма в идеологической политике самодержавия и церкви, — старая философия рушилась бы давно»,[18] так как «образованное большинство» уже разглядело ее антинаучную сущность и служение интересам «своекорыстных людей».

Все многосложные познания «старых философов», — а им нельзя отказать в своеобразной философской эрудиции, — совершенно бесполезны для науки и подчинены деспотической, порабощающей всякую мысль системе воззрений. Находясь в плену «рутинных привычек мысли», «старые философы» на все смотрели с точки зрения своей системы и «даже не в состоянии были понять того, что не сообразовывалось с нею; все новое, представляющееся им, они переводили на язык своей системы, не догадываясь даже о существовании чего-нибудь совершенно несогласного с их идеями».[19] Для них истинно только то, что согласно с их предвзятой системой, а «все остальное — дрянь, непотребные и гибельные заблуждения».[20] «Они сами не трудились, не работали мыслью, самостоятельно не углублялись в смысл явлений мира, им неизвестны мучительные сомнения, отчаянное положение пытливой мысли... Напротив, им все досталось очень легко и дешево, просто даром;

---

[18] Там же. С. 34.
[19] Там же. С. 20.
[20] Там же. С. 21.

они получили готовую систему, которая сразу и заковала их мысль; весь труд их ограничивался механическим делом памяти, заучиванием системы и ее мелочных подробностей. Затем они уже с большим комфортом рассматривали мир... свою систему, узкую и короткую, натягивали на природу, нисколько не заботясь о том, подходит или не подходит она к природе».[21] А когда их система подвергается критическим нападкам, «они хватаются за абсолютные идеи», но если это не помогает, «ударяют на мораль, на святость стремлений и чаяний духа и своих противников корят тем, что они будто бы не признают ничего возвышенного и святого, ограничиваются только насущным порядком мира и т. д., а затем приходят в бешенство и бранят их на чем свет стоит».[22]

В своих статьях против религиозной философии Антонович не ограничился общей характеристикой ее «методологии», отношения к науке и места в идейной борьбе 60-х годов, но, несмотря на всю «неблагодарность» и утомительность подобной задачи, подробно рассмотрел взгляды «старых философов» на природу, человека и его психические способности, показав, что в них господствует телеология и гносеологическая схоластика.

С неменьшей тщательностью Антонович подверг критике идеалистические, эклектические взгляды «новых философов», «первое и последнее место» среди которых он отдал Лаврову. Это было тем более важно, что «новые философы», осуждающие умозрительные спекуляции и не расположенные к мистицизму, стали пользоваться «вниманием и сочувствием публики». В некоторых отношениях они действительно противоположны защитникам абсолютных систем потому, что «никого не пугают страшными привидениями», признают «самозаконие разума», «говорят о живом, обращаются к живым людям, не ругают сынов века сего, не бранят современных, жизненных стремлений, не поражают и не бичуют публику, а просто только думают учить ее, развивать в ней охоту к мысленной работе и вкус к философствованию».[23] Более того, Антонович должен признать, что «практическая философия» Лаврова, — имея в виду политические убеждения своего оппонента, — заслуживает «полного уважения». Но в теоретической философии Лаврова Антонович не находит ни единого основного принципа, ни метода, ни необходимой для любой философской системы последовательности. Это объясняется тем, что, не следуя по преимуществу ни одной философской школе, «новые философы» «придерживаются всех понемножку». В их построениях обнаруживается как крайний идеализм, так и субъективный эмпиризм кантианско-позитивистского толка. С одной стороны, для

[21] Там же. С. 23.
[22] Там же. С. 30.
[23] Там же. С. 35.

Лаврова ничего не существует, кроме сознания и мысли, и мы «ничего не знаем, кроме нашего внутреннего процесса мышления», с другой — он признает внешний мир, который, однако, предстает в чувственном опыте человека как совокупность явлений, как непознаваемый по сущности. Противореча себе на каждом шагу, Лавров безнадежно запутывается в простейших онтологических и гносеологических вопросах и, соглашаясь вольно или невольно по большей части с идеализмом, все «больше и чаще критикует материализм, которого терпеть не могут и старые философы».[24]

Теориям «старых» и «новых» философов Антонович противопоставляет материалистическую точку зрения на природу, человека, познание, теснейшим образом связывая ее с выводами современного ему естествознания.

Из многочисленных великих достижений естествознания XIX в., подтверждающих положения материалистической философии, Антонович выдвигал на первый план следующие: закон сохранения и превращения сил, который дополнил ранее формулированный принцип сохранения материи и связал воедино «отдельные ряды явлений, прежде стоявшие без всякой связи между собою»;[25] спектральный анализ — «это новое орудие науки», установившее материальное «родство» всей вселенной; теорию превращения видов Дарвина, раскрывшую общие естественные причины развития органического мира и устранившую последние остатки теологического взгляда в биологии; успехи физиологической науки, доказавшей единство человеческого организма и материальную обусловленность всех его отправлений; и, наконец, открытия химической науки, особенно ее новой отрасли — органической химии, исследовавшей механизм жизнедеятельности всего живого с точки зрения процессов окисления. Все эти достижения естествознания, добытые «единственно опытом», показывают, по мнению Антоновича, что положительные науки, во-первых, уже в значительной степени освободились от влияния идеалистической натурфилософии, которая находится теперь в бедственном положении и, во-вторых, сделавшись самостоятельными, сами «принимают философский характер» и начинают «сближаться с эмпирической философией». Разные науки, несмотря на свою специализированность и разделенность, ищут между собой сближения в «единстве мысли и направления» и разными путями приходят к одинаковым результатам. Они «стремятся к обобщению своих идей, к объединению разрозненных фактов, к открытию связей между разнородными явлениями, — и тем дают богатый материал для умозаключения эмпирической философии».[26]

---

[24] Там же. С. 60.
[25] Там же. С. 233.
[26] Там же. С. 203.

В свою очередь, эмпирическая философия, — а под ней Антонович разумеет материалистическое учение о внешней природе, — опирающаяся на опытные науки и вполне зависящая от них, также сделала «блестящие успехи» как в разрушении «картонных домиков» старой натурфилософии, так и в создании научной картины мира. Правда, она еще не приобрела должной систематичности, цельности и связности, еще не похожа на «целое законченное здание», можно сказать, что ей недостает умозрения, т. е. теоретичности, но этот недостаток, которым ее попрекают идеалисты, в то же время является главным достоинством, «если его рассматривать с другой точки зрения», т. е. если принять во внимание опытный источник умозаключений эмпирической философии и постепенное восхождение человеческого ума от частного к общему, от гипотетического к достоверному. «Понятно после этого, — заключает Антонович рассмотренный вопрос о связи философии и естествознания, — почему эмпирические системы природы создаются так медленно и бывают так неполны. Но несмотря на эти недостатки, или лучше вследствие этих недостатков, они бывают долговечны и прочны; здание эмпиризма еще далеко не окончено, в нем много разрывов, но зато отделанные части здания вполне надежны, они останутся неразрушимы и войдут в состав будущего целого здания, которое будет долговечнее и основательнее всевозможных натурфилософий».[27]

Как видно, суждения Антоновича о современном ему положении в науке отличаются ясностью и точностью, совпадая во многом с соответствующими мыслями Чернышевского и даже Энгельса. Однако что касается предсказаний относительно взаимоотношения философии и естествознания в будущем, то здесь он допускает неточности, возникшие, по-видимому, не без влияния позитивизма. Ему кажется, что со временем, когда конкретные науки разовьют не только фактическую, но и «отвлеченную сторону», философия лишится своего теоретического значения, по крайней мере в изучении внешнего мира, в онтологии; она сделается просто сводом и обобщением результатов всех опытных наук, потеряет свою индивидуальность и будет лишь «общею главою или введением к энциклопедии наук».[28]

Мир, природа, или, иначе, космос, по определению Антоновича, — это все, что «действует на наши чувства и что может быть представлено нашим умом».[29] Он являет собой скопление бесконечного многообразия тел и явлений, его пределы необъятны, бесконечны в пространстве и времени. Хотя обычно под космосом разумеют лишь внешний, вещественный мир в противоположность «моральному миру человека», на деле же все,

---

[27] Там же. С. 202.
[28] Там же. С. 203.
[29] Там же. С. 287.

что существует, — и в том числе человек со всеми своими действиями и отношениями, — может быть в конечном счете сведено к материи в ее разнообразных проявлениях и силах. Как и Чернышевский, подчеркивая материальное единство мира, Антонович утверждает, что «нет ничего», чтобы не подходило бы под «понятие о веществе и силе». Понятия материалистов о веществе и силе не являются пустыми логическими формами или метафизическими, сверхчувственными существами, как это изображают идеалисты, напротив, они имеют реальное содержание. Не соответствуя вполне каждому конкретному предмету, они соответствуют всем предметам, являясь отвлечением их общих свойств. «Понятие о силе и веществе есть не что иное, как сумма всей совокупности впечатлений, производимых внешним миром на все наши чувства и одною стороною психической деятельности на другую».[30] Эти понятия, будучи наиболее общими, обнимают всю полноту бытия, подобно тому, как понятие закона охватывает все явления, попадающие под действие данного закона. Как имманентен закон, составляющий с явлениями одно целое, так и материя может быть определена как сущность, душа всех вещей и явлений нашего мира. Но, строго говоря, уточняет Антонович, касаясь этого вопроса в другой связи, «нет ни материи, ни сил, а есть только движущаяся материя».[31] Уточнение такого рода тем более необходимо, что очень часто материю отделяют от вещей, а движение рассматривают как соединенную с материей некую внешнюю силу. Думая, что вопрос об источнике движения неизвестен опытной науке или даже вообще неразрешим (здесь сказывается неприятие им диалектики), Антонович все-таки доказывает, что материя от века, «с самого начала» обладала известным количеством движения, и без него материю представить невозможно.

Опираясь на науку своего времени и сохраняя известные ее несовершенства, Антонович называет следующие основные силы (формы движения) материи: механическая, теплота, электричество, магнетизм, химическое средство, животная энергия. К последней он относит разного рода движения живого организма и явно их упрощает, стремясь свести к действиям механического или в лучшем случае, химического порядка. Все силы природы не только опосредуют друг друга, но также непрерывно переходят одна в другую, составляя жизнь природы и располагаясь в цепь непрерывной прогрессии. Простое становится сложным, количественное изменение в сочетаниях вызывает «качественную разницу в отправлениях и действиях».

Высшую ступень всеобщей эволюции «той единой сущности, которая лежит в основании всякого бытия», составляет органическая жизнь, подчиняющаяся общему порядку природы и в то

---

[30] Там же. С. 62.
[31] Там же. С. 233.

же время ограниченная свои кругом законов. Благодаря Дарвину из наук о живой природе ныне изгнана абсолютная целесообразность; все явления рассматриваются исключительно с точки зрения естественных причин и следствий. Перестала быть загадкой и проблема происхождения человека, который, хотя и считается венцом природы, ставится в исключительное положение, все же является продуктом природы и исторических обстоятельств. Однако, обратившись в статье «Единство физического и нравственного космоса», к описанию процесса выделения человека из животного мира и формирования его сознания, Антонович ограничился лишь приведением фактов из первобытной и древней жизни человека и не указал ни на одну из причин, объясняющих появление разумного общественного существа. Как и все революционные демократы, Антонович подходил к изучению человека с позиций антропологии. Но, несмотря на то, что он не раз ссылался на факт возникновения «сообщества и сожительства» людей, породивший «целый мир совершенно новых отношений», он так и не сумел подняться до сознания социальной обусловленности человеческого бытия. Логика его рассуждений была примерно такова: как человек является частью природы, «так и наука о нем (антропология.— *Авт.*) должна быть частью естествоведения».[32] А для того чтобы знать все феномены человеческой деятельности, необходимо изучить человеческий организм, который является источником нравственных и умственных проявлений. Наиболее важными составными частями науки о человеке он считал химию, затем физиологию и особенно психологию. При этом, конечно, Антонович не сводил психологию к физиологии, а физиологию к химии. Адресуя своих читателей к авторитету Льюиса, он подчеркивал, что психические явления составляют по сравнению с физиологическими «начало другой высшей жизни, отличной от животной», что для изучения психического мира естественнонаучные методы недостаточны. И все же его мысли о человеке, не находя другого выхода, вращаются в кругу натуралистических представлений. В борьбе против религиозного идеализма и неокантианского феноменализма Антонович, как Чернышевский и Добролюбов, утверждал единство натуры человека, и в этом отношении его антропологическая позиция в то время была вполне удовлетворительной.

Значительное место в работах Антоновича заняли вопросы гносеологии, к которым он вынужден был обращаться в полемике с Лавровым, Страховым и другими философскими противниками. И в этой области он следовал Чернышевскому, однако привлек и использовал более обширный научный материал и коснулся большего круга проблем. При решении некоторых из них он не нашел правильных ответов.

---

[32] Там же. С. 90.

Возражая Лаврову, воздвигавшему «китайскую стену» «между нашим „Я" и „не-Я"» и склонному поэтому выводить познание из внутреннего мира, души человека, Антонович, как и Чернышевский в «Антропологическом принципе в философии», доказывает, что всякий акт познания предполагает наличие двух компонентов — внешнего мира и воспринимающего субъекта. Между ними нет перегородки, существует постоянная взаимная связь, так что наш внутренний мир образуется из внешнего. Он есть результат реакции на известного рода взаимодействия, и «эта реакция вполне соответствует действию».[33] Оговариваясь, что, «как совершается такое преобразование, это положительно неизвестно»,[34] Антонович тем не менее высказывает мысль о том, что, по-видимому, образование понятий происходит постепенно через ряд этапов, а именно: раздражение, впечатление, восприятие, представление и сознание. Но при всей осторожности ему не удается избежать механистических упрощений. Он полагает, что процесс образования представлений «не зависит от нашего внутреннего мира», что чувственность «действует без ведома сознания», что понятие представляет собой сумму ощущений. Он прав, когда пишет, что законы присущи самим вещам, а в голове человека существует лишь их отражение, но и противоречит сам себе, впадая в номиналистическую ошибку, когда утверждает, что общего в природе нет, а «есть только конкретные явления», «есть только белые предметы, но не белизна». Такой же уступкой позитивизму было его отрицание абсолютной истины.

Однако, несмотря на все эти исторически объяснимые несовершенства в своих философских воззрениях Антонович сыграл крупную роль в защите и обосновании материализма революционных демократов 60-х годов.

---

[33] Там же. С. 48.
[34] Там же.

Глава XXVIII

Д. И. ПИСАРЕВ

Дмитрий Иванович Писарев (1840—1868) был одним из наиболее крупных деятелей революционной демократии 60-х годов, талантливым литературным критиком, публицистом, пропагандистом передовых научных и философских идей. Разделяя в основных пунктах политическую программу и философско-социологические воззрения Чернышевского и Добролюбова, Писарев тем не менее представлял собой особое явление в истории русской мысли. Его творчество началось в период наивысшего подъема общественного движения во время революционной ситуации 1859—1861 гг., но полного развития достигло

в середине 60-х годов, т. е. в годы спада революционной волны. Это было время, когда передовая русская интеллигенция и радикально настроенная учащаяся молодежь искали приложения теории к жизни; стремились найти пути осуществления на практике идеалов классиков революционной демократии. Этот переход от теоретического народничества шестидесятников к народничеству практическому ярко и очень своеобразно отразился во взглядах Писарева — в постановке им ряда новых проблем, в отходе в некоторых вопросах от традиционных точек зрения или в оригинальном их истолковании.

Иными словами, своеобразие политических и теоретических позиций Писарева объясняется тем, что в пору неоправдавшихся надежд на народную революцию, либерального прославления реформы он искал новую программу и новую тактику. Чернышевский в «Письмах без адреса» признал, что народ еще дремлет и не услышал обращенный к нему призыв. Это понимал и Писарев; именно поэтому он направил внимание к интеллигенции и молодежи. Ориентируясь на «образованное» общество, которому выразили недоверие Чернышевский и Добролюбов, Писарев расширял социальную базу революционной демократии, вербуя новые силы посредством провозглашения общественной роли науки, образования, выработки сознательного отношения к народному делу, т. е. тех потенций общества, которыми следовало дополнить стихийные действия масс. В воззрениях Писарева немало противоречий, парадоксальных мыслей, односторонних решений. Но его всегда отличала решительность, бескомпромиссность, бесстрашие даже перед самыми крайними выводами. Все это в сочетании с блестящей формой изложения и определяло его влияние на умы современников, считавших его властителем дум молодого поколения.

1. ОТ АБСТРАКТНОГО ГУМАНИЗМА К ПОЛИТИЧЕСКОМУ РАДИКАЛИЗМУ

Писарев родился в селе Знаменском Орловской губернии. Его детство прошло в поместье вдали от неприглядных сторон русской действительности, а домашнее воспитание и образование не способствовали пробуждению общественных интересов и тем более вольномыслия. В 1851—1856 гг. Писарев учился в одной из петербургских гимназий, по окончании которой поступил на историко-филологический факультет столичного университета. Здесь он целиком отдался научным занятиям, но на последних курсах университета, когда занялся журнальной работой, кругозор его становится шире, а общественные вопросы, волновавшие студенческую молодежь, захватывают и его. Писарев сам признавал впоследствии, что два года сотрудничества в журнале «Рассвет» имели большое значение в его духовном развитии. Он вошел в курс общественных интересов,

по-новому оценил значение русской литературы и приобрел значительный публицистический опыт. Однако в этот период начинающий журналист еще держался в стороне от политических группировок. Его собственная позиция не определилась с достаточной ясностью, и в своих ранних статьях он проводил довольно абстрактные идеи просветительства, гуманизма, нравственного воспитания. Одной из основных тем, которая его занимала, была проблема эмансипации женщин.

В 1861 г. Писарев закончил университет, защитив диссертацию «Аполлоний Тианский», написанную на тему из истории философии периода упадка античного мира. В ней автор высказался против деспотизма, в каких бы формах он ни проявлялся, и поставил вопрос об общественных условиях развития свободной личности, доказывая, что для освобождения человека недостаточно одних только морально-просветительских средств. В этом же году Писарев становится сотрудником демократического журнала «Русское слово» и скоро занимает в нем ведущее положение. Убеждения его делаются более зрелыми; он порывает с прежними либерально-просветительскими идеалами и примыкает к революционно-демократическому лагерю.

Позже, в статье «Промахи незрелой мысли» (1864), Писарев вспоминал: «В 1860 году в моем развитии произошел довольно крутой поворот. Гейне сделался моим любимым поэтом, а в сочинениях Гейне мне всего больше стали нравиться самые резкие ноты его смеха. От Гейне понятен переход к Молешотту и вообще к естествознанию, а далее уже идет прямая дорога к последовательному реализму и строжайшей утилитарности: когда эти переходы совершились, тогда, конечно, всякую чистую художественность я с величайшим наслаждением выбросил за борт».[1]

Одна из важнейших в творчестве Писарева статья «Схоластика XIX века» (1861), положившая начало второму периоду его публицистической деятельности, была написана в ответ на выпады противников «Антропологического принципа в философии» Чернышевского. В своей статье Писарев хотя еще и не вполне последовательно как в политическом, так и в теоретическом отношениях, но тем не менее довольно определенно проводит мысль о том, что в развернувшейся борьбе сошлись две партии, которые олицетворяют собой столкновение извечных в истории сил: отживающего и начинающего жить. Называя нейтралитет «оптическим обманом», Писарев присоединяет свой голос к протесту против «отжившего хлама», мешающего человеку свободно дышать и развиваться. Он объявляет «ультиматум» демократического лагеря: «Что можно разбить, то и нужно разбивать; что выдержит удар, то годится, что разлетится

[1] Писарев Д. И. Соч.: В 4 т. Т. III. М., 1956. С. 139.

вдребезги, то хлам; во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть».[2] Это первая формулировка писаревского нигилизма — революционной теории отрицания. Правда, Писарев еще узко понимает задачи революционной демократии, говоря, что ближайшая цель состоит в освобождении личности и в обеспечении ее самостоятельности. Намечается также и характерный для Писарева в последующие годы утилитаризм в подходе к теории, которая оценивается с точки зрения непосредственного осязательного результата. «Можно сказать решительно, — пишет Писарев, — что приложение принципа к делу гораздо важнее самого принципа».[3]

В том же 1861 г. Писарев выступил с другой статьей — «Меттерних», в которой сделал еще один шаг вперед в критике самодержавно-крепостнического режима и признании революционных методов борьбы. Подразумевая под Австро-Венгрией Россию, он особенно подчеркивал антинародность монархического принципа власти и противоположность интересов господствующих классов и народа. Деспотическая система правления неизбежно должна привести к революционному взрыву, потому что «постоянно держать нацию в повиновении силой полиции и войска невозможно».[4]

В аллегорической форме Писарев пропагандировал идею революции в статье «Пчелы» (1862). Почти не отступая от естественнонаучной правды, он изображает картину жизни пчел. Обитатели улья, рабочие пчелы — «это пролетарии, задавленные существующим порядком вещей, закабаленные в безвыходное рабство, кружащиеся в колесе и потерявшие всякое сознание лучшего положения».[5] Другую касту составляют трутни — привилегированное сословие, живущее трудом пролетариев. Еще выше стоит королева-матка, которая может сказать: «Государство — это я». В улье все идет своим порядком, пока не кончается медосбор. С наступлением осени рабочие пчелы отказываются кормить трутней. Но царица их принуждает. Трутни торжествуют. «Между тем пролетарии, встревоженные увяданием цветов, также начинают собираться в кучки и толковать...»[6] На этом Писарев многозначительно обрывает свою статью. Для всех был понятен подцензурный намек автора.

Еще более решительный революционный протест Писарев высказал в статье «Бедная русская мысль» (1862), которая не была напечатана при его жизни. «...Жизнь наша, — писал он, — устроена очень плохо, так плохо, что если бы нарочно выдумывать, то нельзя было бы изобрести чего-нибудь более не-

---

[2] Там же. Т. I. М., 1955. С. 135.
[3] Там же. С. 112.
[4] Писарев Д. И. Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. I. СПб., 1897. С. 579.
[5] Писарев Д. И. Соч. Т. II. М., 1955. С. 101.
[6] Там же. С. 119.

удобного».[7] Это произошло потому, объяснял Писарев, что все, имевшие отношение к власти, мудрили над жизнью, и получилась уродливость. Но человечество потеряло веру в непогрешимость законодателей. Люди поняли, что по воле одного гения не произойдет никаких ощутимых изменений в их пользу. Общество может быть исправлено или через постепенные изменения благодаря смене ряда поколений, или же в действие должны включиться «крупные перевороты, соответствующие той или другой неудовлетворенной потребности целого сословия, целой массы людей».[8] Писарев предпочитает второй путь. Об этом он открыто заявил в прокламации-памфлете «Русское правительство под покровительством Шедо-Ферроти», написанной в том же году для тайной студенческой типографии. Защищая Герцена от клеветы продажного журналиста барона Фиркса, Писарев заклеймил прогнивший самодержавный режим и высказал уверенность в близости русской революции, которая разорвет царизм, это «безобразное чудовище». «Низвержение благополучно царствующей династии Романовых, — писал он, — и изменение политического и общественного строя составляет единственную цель и надежду всех честных граждан России. Чтобы, при теперешнем положении дел, не желать революции, надо быть или совершенно ограниченным, или совершенно подкупленным в пользу царствующего зла».[9]

Царские жандармы узнали имя автора памфлета. Летом 1862 г. он был арестован и заключен в Петропавловскую крепость, где провел в одиночной камере четыре с половиной года. Журнальная деятельность Писарева возобновилась только через год, когда он добился разрешения печататься в «Русском слове». С этого времени начинается новый период в его творчестве. Ослабление демократического движения, наступившее в середине 60-х годов, и торжество помещичьей реакции на короткое время породили у Писарева обоснованные сомнения относительно революционной активности масс. Хотя он в принципе и не отказался от идеи революции, но нашел необходимым снять этот лозунг с повестки дня и обратиться к поискам таких тактических средств борьбы, которые бы обеспечили подготовленность общества к социальному перевороту в будущем. Для его статей, относящихся к 1863—1866 гг., характерны попытки глубокого осмысления человеческой истории, особенно революционных эпох, и пристальное внимание к тем условиям жизни народов, которые приводят к революционным взрывам. Другой характерной чертой Писарева в эти годы является повышенный интерес к естествознанию, к положительной науке вообще и стремление опереться на естественные науки при решении социологических вопросов и определении политических

[7] Там же. С. 58.
[8] Там же. С. 63.
[9] Там же. С. 125.

задач. Так возникает писаревская «теория реализма», ставшая стержнем его социологических и философских взглядов.

Короткая жизнь мыслителя была заполнена напряженным умственным трудом; воззрения его стремительно развивались, но полной зрелости не достигли. Особую группу работ Писарева составляют те, что были написаны после выхода из заключения, в последние неполные два года жизни, отличающиеся глубоким, взвешенным подходом к темам из истории крупных общественных движений и идейно-политической борьбы.

2. ТЕОРИЯ РЕАЛИЗМА

Теория реализма Писарева выросла из нигилизма и вобрала его в себя, как ядро, фокусирующее отношение писателя к общественному строю, политике, идеологии и социальной психологии самодержавно-крепостнической России. Термин «нигилизм», как известно, ввел И. С. Тургенев в романе «Отцы и дети», которым обозначил образ мысли и поведение главного героя — Базарова. Писарев нашел этот термин удачным для своего направления, требующего коренной ломки существующего порядка вещей. Активный нигилист Базаров явился для Писарева носителем и проповедником теории отрицания — разрушительной силы настоящего во имя будущего. Но Писарев вложил в нее достаточно четкий методологический смысл: нигилизм есть определенная установка, отношение к существующему, позволяющее ясно видеть, глубже понимать и на этом основании беспощадно отрицать, оставив всякое снисхождение к осознанной нелепости всех пережитков прошлого и их цепкой стойкости в настоящем. Писарев специально оговаривал, что нигилизм исключает огульное отрицание, которое может означать только неумение понять изучаемое. Базаров в его интерпретации — не пустой скептик, «не фразер», он — «человек жизни, человек дела». Он «не примет случайной оттепели за наступление весны и проведет всю жизнь в своей лаборатории, если в сознании нашего общества не произойдет существенных изменений. Если же в сознании, а следовательно и в жизни общества произойдут желаемые изменения, тогда люди, подобные Базарову, окажутся готовыми, потому что постоянный труд мысли не даст им заленииться, залежаться и заржаветь, а постоянно бодрствующий скептицизм не позволит им сделаться фанатиками специальности или вялыми последователями односторонней доктрины».[10]

Нигилизм вызвал испуг реакции. Нигилистов пытались представить озлобленными неудачниками, отрицателями ради отрицания, оплевывающими все человеческие ценности, а позже —

[10] Там же. С. 45.

экстремистами. Нигилизм пародировали, на него клеветали. Один из журналистов, относя к нигилизму всякие нетрадиционные поступки и мысли, определил его так: «Нигилизм — это атеизм, материализм, эмансипация, свободная любовь, анархия и распутство; словом „в бога не верует и в баню не ходит"».[11] Но даже «Русский вестник» Каткова должен был признать, что обстановка всеобщего недовольства способствовали широкой популярности идей нигилизма, особенно среди молодого поколения. Со временем термин «нигилизм» приобрел более емкое значение. Нигилистами стали называть всех революционных демократов, и главным образом, народников.

Содержание и общественное звучание нигилизма, пожалуй, лучше других объяснил Герцен.[12] Он писал, что первые «зарницы нигилизма — зарницы той совершеннейшей свободы» появились вместе с «Философскими письмами» Чаадаева. В этом смысле нигилистами были Белинский, Бакунин и петрашевцы. Познакомившись со статьями Писарева, он испытал «перцовое наслаждение» и выразил сожаление, что с опозданием узнал «этого Маккавея петербургского нигилизма». По его мнению, название «нигилизм не совсем верно обозначает сущность нового направления: нигилизм тот образ мышления, который „не превращает *что-нибудь* в ничто" и не видит в призрачном „ничто" „что-нибудь"». «Нигилизм... — это наука без догматов, это безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех последствий... если они вытекают из наблюдения, требуются разумом». Но в том случае, когда за нигилизм выдается «обратная» позиция — отрицание фактов и мыслей в *ничего*, в бесплодный скептицизм, в надменное «сложа руки, в отчаяние, ведущее к бездействию, тогда настоящие *нигилисты* всего меньше подойдут под это определение».[13]

Позднее все деятели революционно-демократического движения подтвердили справедливость этих слов. С. М. Степняк-Кравчинский называл нигилизм «страстной и здоровой реакцией» против деспотизма, угнетения личности. Примерно также оценивали его Кропоткин, Михайловский и Плеханов. А Н. А. Морозов отметил в нем еще одну сторону: нигилизм стал щитом народнических организаций от проникновения в них людей случайных и провокаторов. Можно было подделаться под лозунги и фразу, но разделять естественную этику нигилизма в отношении к делу, к товарищам могли только истинные революционеры.

Однако Писарев, как нигилист, не избежал некоторых крайностей — прямолинейности и огрубления в оценках разного рода явлений жизни и литературы. К тому же сам принцип ни-

---

[11] Соловьев Е. Д. Опыт философии русской литературы. М., 1922. С. 166.

[12] Демидова Н. В. Писарев. М., 1969. С. 56—66.

[13] Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XX. Кн. 1. М., 1960. С. 349.

гилизма подвергался искажению со стороны попутчиков, да и в демократическом лагере не было полной поддержки, именно ввиду возможности неадекватного его толкования. Это привело к полемике между «Современником» и «Русским словом». Поэтому в статье «Посмотрим!» вождь нигилизма заменил термин «нигилизм» на «реализм». «Нигилизм, выступивший с очень резко сформулированной программой коренной ломки старых социальных устоев, давал повод врагам облекать его идеи в карикатурные формы, что не могло не сказаться отрицательно на их успех. Необходимо было, не отказываясь от самой идеи, несколько изменить название, т. е. заменить слишком броское слово „нигилизм" другим, менее вызывающим, но отражающим суть течения».[14] «*Реалист*, напротив того исчерпывает весь смысл нашего направления до самого дна, и в то же время он никого не пугает и не раздражает: il ne casse par les vitres (он не бьет стекол. — *А. Г.*). Это слово — тихое, краткое и глубокое».[15]

В 1863 г. Писаревым была написана одна из самых значительных в его творчестве статей — «Очерки из истории труда» («Зарождение культуры»). В ней Писарев излагает свое понимание исторических и экономических вопросов, а также свой взгляд на социализм. Центральная мысль этой работы состоит в том, что в результате присвоения чужого труда и возникшей на его основе частной собственности в обществе выделяются два полюса. На одном находится меньшинство, владеющее средствами труда, на другом — трудящееся большинство. Во всех сменявших друг друга цивилизациях «плоды росли и зрели для немногих». Все достижения человеческого ума, все открытия науки и технические изобретения только увеличивали неравенство и порабощение, ибо они лишь усиливали монополистов в вечной войне между трудом и капиталом. Но такое положение несет в себе зародыш разрушения. «Средневековая теократия упала, феодализм упал, абсолютизм упал; упадет когда-нибудь и тираническое господство капитала».[16] За капитализмом неизбежно следует социализм, под которым Писарев понимает прежде всего справедливое положение труда, ликвидацию частной собственности и элемента присвоения. Социализм он называет «истинной цивилизацией». Но «пробуждение масс, необходимое для вступления людей в истинную цивилизацию, всегда производится только каким-нибудь решительным поворотом в течение общественной и экономической жизни, а не громкими и гуманными кликами старших братьев, подвизавшихся на пользу младших в литературе и на различных кафедрах».[17]

---

[14] Демидова Н. В. Писарев. С. 78.
[15] Писарев Д. И. Соч. Т. III. С. 450.
[16] Там же. Т. II. С. 308.
[17] Там же. С. 319.

Однако вопрос об историческом прогрессе, о смене цивилизаций, социальном неравенстве, революции и социализме ставится в зависимость от уровня человеческих знаний и от степени понимания людьми своего положения. Здесь уже выступают типичные для социологии Писарева черты просветительства и культурничества. Причины общественных противоречий он в конечном счете выводит из разрыва между теоретическим знанием и практической деятельностью, объясняет их невежеством масс, тем, что люди «сбились с пути», исказили свою природу и поэтому мучают друг друга. Условием вступления в новую цивилизацию Писарев считает равномерное распределение образованности. «Соедините знание и труд, — предлагает он, — дайте знание тем людям, которые по необходимости извлекут из него всю заключающуюся в нем практическую пользу, и вы увидите, что богатства страны и народа начнут увеличиваться с невероятною быстротою».[18]

В основе разнообразия общественных форм, говорит Писарев, кроются две основные потребности человека, без удовлетворения которых немыслимо нормальное существование общества. Первая из них заключается в том, что человек должен «завоевать себе на земле квартиру, стол, одежду и разные другие материальные обеспечения жизни». Но удовлетворение этой основной потребности невозможно без удовлетворения другой, также очень важной, которая предполагает общение между индивидами и их взаимную помощь. В истории ни одна из этих потребностей не удовлетворялась сколько-нибудь полно, так как во все предшествовавшие эпохи существовали искусственные препятствия в виде войн, внутренних раздоров, административного произвола и порабощения труда. Последнему фактору Писарев придает особое значение. Он так и заявляет, что «общественные аномалии всякого рода выросли из элемента присвоения чужого труда», а этот враждебный элемент «искажает природу человека и во всех бедствиях частной и общественной жизни является единственной причиной страданий и преступлений».[19]

Верно указав на частную собственность и эксплуатацию как на источник общественных противоречий, Писарев, однако, не сумел раскрыть взаимодействие труда и потребности. На потребность он смотрит только как на чисто физиологические запросы человеческого организма и потому оказывается в плену натурализма, который неизбежно влечет за собой исторический идеализм. «Вредный элемент присвоения», по Писареву, «сам вытекает из совершенно безвредного свойства нашего ума, и притом из такого свойства, которое мы никак не сумели бы устранить, если бы нам была предоставлена возможность пере-

[18] Там же. С. 311.
[19] Там же. С. 279.

делать по нашему благоусмотрению все фактические и интеллектуальные способности человека».[20] Такого рода стремление к приобретательству Писарев склонен считать естественным свойством, в равной степени присущим как животному, так и дикарю. Следовательно, создается порочный круг: невежество мешает понять нелепость существующего порядка вещей, а угнетение препятствует устранению невежества. Позже это получило выражение в формуле: «Мы бедны, потому что глупы, и мы глупы, потому что бедны». Выход один — усвоение обществом положительных знаний, умственный прогресс и просвещение. При этом Писарев особенно подчеркивает общественную роль естественных наук, которые важны потому, что, во-первых, являясь основой деятельности людей, приносят непосредственную практическую пользу, помогают рационализации человеческого труда и делают его производительнее; во-вторых, занятия естествознанием воспитывают в человеке реалистический взгляд на мир, строгость и последовательность мысли и отметают склонности к рутине, к беспочвенному мечтательству и нелепым фантазиям.

Преувеличение общественной роли естественных наук составляет центральный пункт теории реализма Писарева, развитой в статьях «Реалисты» (1864), «Посмотрим!» (1865) и др. «Сущность нашего направления, — писал он, определяя реализм,— заключает в себе две главные стороны, которые тесно связаны между собою, но которые, однако, могут быть рассматриваемы отдельно и обозначаемы различными терминами. Первая сторона состоит из наших взглядов на природу: тут мы принимаем в соображение только действительно существующие *реальные,* видимые и осязаемые явления или свойства предметов. Вторая сторона состоит из наших взглядов на общественную жизнь: тут мы принимаем в соображение только действительно существующие, *реальные,* видимые и осязаемые потребности человеческого организма».[21]

Реализм в приложении к практической деятельности предполагает сознательность, анализ, критику и умственный прогресс. Опираясь на эти средства, реалист выясняет, что полезно и что бесполезно. Необходимой составной частью реализма является последовательное стремление к пользе, благодаря чему достигается экономия умственных сил. В условиях, когда значительная часть общества лишена минимальных благ, растрата умственных сил на бесполезные дела становится вредной. Устранение подобной растраты позволит сосредоточить и затем, увеличить умственный капитал, а «этот увеличенный капитал, приложенный к полезному производству, увеличит количество хлеба, мяса, одежды, обуви, орудий и всех остальных веществен-

---

[20] Там же. С. 284.
[21] Там же. Т. III. С. 449—450.

ных продуктов труда».[22] Это, в свою очередь, означает, что будет уменьшена нищета и будут даны средства к дальнейшему развитию человека. Так будет разорван заколдованный круг: от невежества — к рабству, и наоборот. Правда, признает Писарев, «конечная цель лежит очень далеко, и путь тяжел во многих отношениях; быстрого успеха ожидать невозможно»; но если этот путь к счастью, путь умственного развития оказывается необходимым, единственно верным путем, то это вовсе не значит, чтобы следовало исключить из истории все двигатели событий, кроме опытной науки. «Народное чувство, народный энтузиазм (революции. — *А. Г.*) остаются при всех своих правах; если они могут привести к цели быстро, пускай приводят».[23] А пока революция не готова, ближайшая задача заключается в размножении реалистов, мыслящих людей или мыслящего пролетариата, которые одни осознали пути прогресса. Типами реалистов в литературе Писарев считал Базарова и Рахметова. Их роль состоит, во-первых, в распространении естественнонаучных знаний, во-вторых, они призваны возглавить массы, когда вековая апатия большинства сменяется лихорадочной энергией и готовностью идти в огонь и в воду. Наконец, мыслящие люди нужны для того, чтобы упрочить результаты народных завоеваний. В первом случае такую роль выполняют Базаровы, во втором — Рахметовы.

В этой связи Писарев выдвигает понятия «химического» и «механического» путей общественного развития. Первый означает медленную, постепенную работу по подготовке общественного сознания к коренному перевороту. Второй может быть определен как решительная революционная ломка старых форм жизни, когда в действие включаются народные массы. Здесь-то и обнаруживается политическая направленность теории реализма Писарева. Ее назначение он коротко сформулировал следующим образом: «Разрешить навсегда неизбежный вопрос о голодных и раздетых людях».

Теория реализма, несмотря на революционный смысл, который придавал ей Писарев, не лишена противоречий и означала известный отход от курса Чернышевского — Добролюбова, поскольку главная ставка делалась не столько на народ, сколько на мыслящий пролетариат, т. е. на передовую интеллигенцию. Тем самым Писарев как бы предвосхищал субъективную социологию народничества. Идея умственного прогресса подготовила почву для лавризма, а постановка вопроса о «химическом» и «механическом» путях была использована Ткачевым при разработке теории «исторических скачков».

Необоснованной и исторически не подтвердившейся была мысль Писарева о том, что необходимым условием революции

---

[22] Там же. С. 10.
[23] Там же. Т. II. С. 364.

является достижение определенного культурного минимума народа. Просветительство и культурничество уводили Писарева и еще дальше. Он был сторонником индустриализма, ратовал за всемерное усовершенствование производственных процессов на основе науки, за механизацию сельского хозяйства и вообще за ускоренное развитие страны в промышленном отношении, полагая, что все это облегчит материальное положение трудящихся. Писарев нередко отвлекался от тех общественных условий, с которыми связано всякое индустриальное усовершенствование. В одних случаях он проводил совершенно верный взгляд, что в условиях присвоения чужого труда технический прогресс лишь повышает интенсивность эксплуатации, в других он слишком увлекался идеей индустриализма и забывал, что успехи естествознания и промышленный прогресс при капитализме идут на пользу буржуазии, а не пролетариата. Вера в силу знания у Писарева была настолько велика, что он допускал возможность общечеловеческой солидарности всех мыслящих людей независимо от их классовой принадлежности.

Следуя требованиям теории реализма, Писарев отдал много сил пропаганде естествознания в России. Об этой стороне его деятельности К. А. Тимирязев писал: «По образованию филолог, дилетант в естествознании, знакомом ему только из книг, увлекающийся, но зато и увлекавший, Писарев выступил убежденным защитником культурной задачи естествознания вообще и в современном русском обществе в особенности».[24] Вопросы естествознания затрагиваются во многих работах Писарева. В статьях «Наша университетская наука» и «Реалисты» он даже разработал методику доходчивого изложения сложных научных проблем. Он боролся за то, чтобы научные знания сделались достоянием широких народных масс. «Пока наука не перестанет быть барскою роскошью, пока она не сделается насущным хлебом каждого здорового человека, пока она не проникнет в голову ремесленника, фабричного работника и простого мужика, до тех пор бедность и безнравственность трудящейся массы будут постоянно усиливаться, несмотря ни на проповеди моралистов, ни на подаяния филантропов, ни на выкладки экономистов, ни на теории социалистов. Есть в человечестве только одно зло — невежество, против этого зла есть только одно лекарство — наука; но это лекарство надо принимать не гомеопатическими дозами, а ведрами и сороковыми бочками».[25]

Лучшим образцом популяризации достижений естествознания является обширная работа Писарева «Прогресс в мире животных и растений» (1864), посвященная изложению эволюци-

---

[24] Тимирязев К. А. Соч.: В 10 т. Т. VIII. М., 1939. С. 175.
[25] Писарев Д. И. Соч. Т. III. С. 121—122.

онного учения Дарвина. Он был первым русским писателем, так детально разобравшимся в теории естественного отбора. Распространение дарвинизма в России составляет крупную заслугу Писарева.

По философским вопросам Писарев писал сравнительно немного. Но он заявил себя материалистом в первых же статьях, опубликованных в «Русском слове»: «Идеализм Платона» и «Схоластика XIX века». Отдельных философских проблем он касался также в статьях «Прогресс в мире животных и растений», «Русский Дон-Кихот», «Популяризаторы отрицательных доктрин», «Исторические идеи Огюста Конта» и в ряде других.

На ранний период творчества Писарева падает его увлечение сочинениями Бюхнера, Фохта и Молешотта. Им он посвятил три статьи: «Физиологические эскизы Молешотта», «Физиологические картины», «Процесс жизни». Он соглашался тогда с многими положениями вульгарного материализма и сам доходил до наивных упрощений. Но Писарева привлекала не столько философская теория этих «разносчиков дешевого материализма», сколько усиленное подчеркивание ими значения естественных наук, призыв к изучению фактов, а также их физиологическое учение. Увлечение скоро прошло, но следы его остались. В сочетании с утилитаризмом они породили недоверие к теории и наклонность к эмпиризму. По-видимому, отсюда вытекает и поверхностное понимание диалектики.

Диалектика проявляется у него лишь в стихийных формах, и то главным образом в естественнонаучной области, когда он рассматривает развитие в растительном и животном мире. «Во всей органической природе, — писал он, — по всей вероятности нет ничего неизменного, кроме тех общих законов, которыми управляется сама материя».[26] Что же касается теории диалектики, то к ней Писарев относился очень подозрительно. Во многих местах своих сочинений он выражается не иначе, как «диалектическое фразерство», «диалектические тонкости» и т. п., отождествляя диалектику с софистикой. Писарев принадлежит к разряду тех мыслителей, которые не могли отделить диалектику от идеализма и бесплодность последнего переносили на диалектический метод. Непонимание диалектики сказывается у него при решении ряда философских проблем. Так, например, справедливо критикуя теорию катастроф Кювье, называя ее надуманной, построенной на каких-то случайных изменениях в природе, Писарев утверждает, что случайного в мире нет, ибо все совершается по законам, все имеет причину. Он постоянно противопоставляет необходимое случайному и в духе механицизма доказывает, что случайным люди называют то, причин чего не знают. Другим примером недооценки диалектики может служить эволюционистский подход Писаре-

[26] Писарев Д. И. Полн. собр. соч. Т. III. СПб., 1897. С. 312.

ва к проблеме развития. Отвергая теорию катастроф, он вместе с тем исключает из жизни природы скачки вообще.

Но, несмотря на указанные несовершенства Писарев оказал значительные услуги русскому материализму 60-х годов как мыслитель, выступивший на стороне Чернышевского в ходе полемики вокруг «Антропологического принципа в философии». В «Схоластике XIX века», выражая свое согласие с философской позицией Чернышевского и безоговорочно осуждая взгляды его противников — Юркевича, Гогоцкого и Страхова, Писарев излагает «канонику материализма» как она ему представлялась. Суть материализма состоит в том, что предметы понимаются такими, каковы они есть. Материализм требует все исследования основывать на непосредственном восприятии, наблюдении и опыте. Нельзя принимать логических идей, не опирающихся на факты. Материализм исходит из того, что *«очевидность есть лучшее ручательство действительности.* Когда мне говорят о предмете, которого я не вижу и не могу никогда увидать или ощупать чувствами, то я говорю и думаю, что он для меня не существует. *Невозможность очевидного проявления исключает действительность существования».*[27] Материализм, говорит Писарев, отвергает теорию, под которой скрываются умозрительные системы. Здесь он вслед за Герценым противопоставляет эмпиризм рационализму, но, в отличие от автора «Писем об изучении природы», диалектически решившего проблему опыта и умозрения, Писарев нередко обнаруживает неумение связать эти моменты познания и склоняется к эмпиризму, а от него — к позитивизму.

Писарев довольно четко выделяет две партии в философии, но выводит их не из борьбы политических сил, как это делал Чернышевский, а из природы и характера различных индивидов. Материализм — это философия людей практического склада, ищущих такой науки, которая давала бы осязательный практический результат. Идеализм — это философия людей, настроенных мистически и одержимых неосуществимыми стремлениями. Практическая значимость для Писарева является конечным критерием оценки философских систем.

В статьях «Идеализм Платона», «Схоластика XIX века», «Русский Дон-Кихот» и в других Писарев выступил как решительный враг идеализма. Идеализм он объявляет пустой тратой человеческой мысли; идеализм отвлекает от земной жизни, ведет в область пустых мечтаний и религиозных фантазий, вместо того чтобы помогать людям делом и советом в их тяжелой нужде. Идеалистическая философия поэтому чужда народу и всегда останется непонятной для массы, нуждающейся в насущном хлебе.

Более зрелый взгляд на сущность идейно-политической борь-

---

[27] Писарев Д. И. Соч. Т. I. С. 123.

бы Писарев сформулировал в 1867 г., когда писал, что «разногласие партий необходимо и безысходно, потому что настоящие причины противоположных суждений заключаются в противоположности интересов». Примирять партии невозможно, так как непримиримы интересы. Напротив, «надо желать, чтобы каждая партия обозначилась яснее и договорилась до последнего слова». Только тогда общество распознает их цели и обеспечит преобладание тому направлению, которое «всего более соответствует действительным потребностям большинства».[28]

Писарев занимает очень видное место в истории русской революционной и материалистической мысли. После смерти Добролюбова и ссылки Чернышевского он стал одним из лидеров революционно-демократического лагеря 60-х годов. Однако по своему теоретическому уровню его социологические и философские взгляды в ряде пунктов уступают учениям Герцена, Белинского, Чернышевского и Добролюбова. В воззрениях Писарева обнаруживаются первые признаки нисходящей линии революционно-демократической теории, перехода к практическому народничеству.

---

[28] Писарев Д. И. Полн. собр. соч. Т. II. СПб., 1894. С. 258.

Раздел восьмой

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ 70—90-х годов XIX в. РАСПРОСТРАНЕНИЕ МАРКСИЗМА В РОССИИ

Реформа 1861 г. положила начало капиталистическому развитию России. К 80-м годам русский капитализм сделал большие успехи в промышленности. Буржуазия, возникшая еще до отмены крепостного права, разрастается количественно и постепенно занимает ведущее положение в экономике. Вместе с ней формируется рабочий класс по-преимуществу из разоряющегося и идущего в города крестьянства.

Более медленно капиталистические отношения проникают в деревню, где причудливо сплетаются с патриархальными формами хозяйствования, пробивая себе дорогу через разрушение натурального обмена, кустарные и отхожие промыслы, применение наемного труда и т. п. Реформа подорвала крепостнические отношения, но не уничтожила их, сохранив помещичье землевладение и полуфеодальную зависимость крестьян. Двадцатилетнее временнообязанное состояние, система отработок, погашение огромного выкупа за ничтожный надел, арендные платежи — все это означало, что положение самого многочисленного трудового класса страны почти не изменилось, а во многих отношениях даже еще более осложнилось. Главным бичом крестьянства было безземелье. По реформе от общинных земель в пользу помещиков отошли так называмые «отрезки» и угодья. А, кроме того, во многих случаях помещики так поделили земли, что крестьяне получили самые неудобные участки. Полуфеодальный гнет со временем дополнился эксплуатацией со стороны разрастающего кулачества. Иными словами, крестьянский вопрос не получил удовлетворительного разрешения. Напротив, реформа обострила антагонизм между крестьянством и классом землевладельцев.

Будучи половинчатой в перестройке аграрных отношений, реформа совершенно не затронула социально-политического

строя самодержавной России. Дворянство по-прежнему осталось господствующим классом. Оно все также занимало командное положение во внутренней и внешней политике, в администрации и армии. Из среды дворянства, как и во времена крепостничества, вербовались кадры всей системы бюрократического управления. Правительство ревностно ограждало привилегии дворянского сословия и преследовало с помощью армии, полиции и корпуса жандармов всякое оппозиционное движение. После кратковременного периода либеральных реформ, касавшихся земства, суда, печати, образования, в страхе перед нараставшим общественным протестом правительство стало на путь реакции, напоминавшей мрачные годы николаевского режима. Особенно печальную известность в этом смысле получили 80-е годы, метко названные периодом безвременья.

В условиях самодержавного деспотизма и полного политического бесправия народа борьба крестьян за землю и волю продолжала оставаться базой революционной демократии, выступавшей в пореформенный период под флагом народнических организаций.

Народничество составило главное направление освободительного движения 60—80-х годов; его борьба против самодержавия, остатков крепостничества, за демократизацию страны и за социализм и наложила неизгладимый отпечаток на политическую и идеологическую жизнь страны всего рассматриваемого периода. В народничестве объединились революционно настроенная интеллигенция и учащаяся молодежь, которые в новых общественных условиях продолжали традиции Герцена и Чернышевского.

Народничество прошло эволюцию от пропагандистских кружков и «хождения в народ» через бунтарство и терроризм к либеральному реформизму. Его организации ведут свое начало от первой «Земли и Воли», созданной еще в 1862 г. единомышленниками Чернышевского. Но возникновение собственно народнических кружков в узком значении термина «народники» относится к середине и второй половине 60-х годов. В 1863—1866 гг. в Москве и в Петербурге действовала «Организация», созданная Н. А. Ишутиным. Основная масса членов этого тайного общества ставила задачу социалистической пропаганды в народе, но в ней имелись и крайние элементы, к которым принадлежал Каракозов, сделавший в 1866 г. неудачное покушение на Александра II. В 1869 г. в столице образовался студенческий кружок во главе с Н. В. Чайковским и Н. А. Натансоном, также занимавшийся распространением социалистических идей среди молодежи, фабричных рабочих; многие чайковцы пошли на работу в деревню. Тогда же возникла группа С. Г. Нечаева, именовавшая себя «Народная расправа» и склонявшаяся к заговорщицкой и террористической тактике. В 1872 г. А. В. Долгушин организовал в Петербурге много-

численное общество, которое активно следовало призыву «В народ!» с целями подготовки сознания крестьян к предстоящему революционному и социалистическому перевороту.

Самый массовый подъем народнического движения падает на 1873—1874 гг., когда несколько тысяч молодых пропагандистов направилось в деревню. Неудача этого похода привела народников к мысли о замене кратковременной пропаганды более длительным общением с народом посредством стационарных поселений революционеров в деревнях.

Осенью 1876 г. была создана вторая «Земля и Воля», объединившая революционные силы России. В эту, по словам Ленина, «превосходную организацию» вошли все наиболее опытные, оставшиеся на свободе после судебных процессов предшествующих лет деятели народничества: Кравчинский, Клеменц, Натансон, Плеханов, Морозов, Квятковский, Аптекман, Лизогуб, Фигнер, Соловьев, Александр и Адриан Михайловы и др. «Земля и Воля» имела центральный руководящий орган — «основной кружок» и издавала журнал одноименного названия. Программа общества предполагала осуществление путем насильственного переворота ряда коренных социальных преобразований: передачу земли крестьянам, разрушение государства и замену его федеративным союзом автономных общин. Главной революционной силой землевольцы в духе общей народнической доктрины считали крестьянство, однако направили значительное число пропагандистов на фабрики и заводы, полагая, что рабочие, как недавние крестьяне, должны сыграть вспомогательную роль в предстоящей революции. 6 декабря 1876 г. «Земля и Воля» организовала первую в истории России политическую демонстрацию у Казанского собора.

В конце 70-х годов народническое движение, не добившись сколько-нибудь заметных успехов и жестоко преследуемое правительством, вступило в полосу кризиса. На смену тактики революционной пропаганды и бунтарства приходит терроризм как средство захвата власти, с помощью которой народники хотели осуществить социальные преобразования.

Воронежский съезд «Земли и Воли» в 1879 г. окончился расколом организации. Ее небольшая часть во главе с Плехановым осталась на прежних позициях и образовала группу «Черный передел», тогда как большинство пошло за Желябовым и санкционировало тактику «дезорганизации правительства», т. е. террора. Так возникла «Народная Воля», которая, в отличие от «Земли и Воли», отрицавшей политическую борьбу,[1] вступила в схватку с правительством.

---

[1] Отрицание «политики» сложилось в основном под влиянием Бакунина, для которого было характерно: 1) толкование материалистического понимания истории как «экономического материализма», снимающего взаимодействие базиса и надстройки; 2) отождествление политики с буржуазным политиканством, преднамеренно отвлекающим народ от истинных целей

С этого времени сначала во имя мести за погибших товарищей и как средство самозащиты организации, а затем в надежде, что террор может явиться сигналом всеобщего восстания, началась серия покушений на царя и высших сановников. Наконец, 1 марта 1881 г. Александр II был убит. Но, по меткому замечанию Плеханова, динамитом, заложенным в бомбе, «Народная Воля» убила себя. Правительство Александра III обрушило на народовольцев жесточайшие репрессии. Все организации были разгромлены, а руководители «Народной Воли» казнены. После 1 марта народническое движение стало угасать. В условиях начавшегося пробуждения пролетариата террор становился не только бесполезным, но и вредным, сковывая инициативу революционного класса. «Отсюда, — писал Ленин, — бессилие движения, несмотря на героизм одиночек».[2]

Революционное народничество 70-х годов выработало своеобразную теорию и практику борьбы против самодержавия. Как та, так и другая вытекали из конкретно-исторической обстановки и в то время вполне соответствовали общественным условиям. Народные массы были еще не готовы к революционному действию. Революционеры не хотели и не могли ждать. Когда им не удалось пробудить народ, они пошли на штурм царизма в одиночку, сознательно жертвуя собой. Других средств, помимо избранных, народники не видели потому, что их не существовало. Неразвитые общественные отношения порождали и соответствующие неразвитые теории и формы борьбы. В этом и состояла историческая ограниченность и трагизм революционных народников.

С середины 80-х годов народничество, истощенное репрессиями, подорванное внутренним сознанием безрезультатности избранной тактики, переживает второй, более глубокий кризис и постепенно перерождается в либеральный реформизм. Либеральная струя в народническом движении существовала с самого начала, отражая настроения демократических, но нереволюционных кругов русской интеллигенции. С этой частью общества революционеры не порывали связей и получали от нее разнообразную помощь. Да и кадры народников-практиков в значительной степени вербовались из этой среды. Но в 60 — 70-х годах либеральные настроения в народничестве не оказывали заметного воздействия на деятельность революционных организаций. Начиная же с 80-х годов либерализм, бывший только оттенком, становится преобладающим направлением. Поэтому, несмотря на общие теоретические основы революционного и либерального народничества, они представляют собой два различных этапа, которые следует строго различать в по-

---

борьбы, гасящим общественные антагонизмы в либеральных фразах, в парламентских словопрениях; 3) понимание Русского государства как надклассового. Здесь очевидна связь с теорией «Земли и государства» К. Аксакова.

[2] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 398.

литическом отношении. В лице либералов народничество 80-х и особенно 90-х годов сходит с главного пути русского освободительного движения. Руководящая роль переходит в руки пролетариата и его социал-демократического авангарда.

Первые выступления российского пролетариата как самостоятельной политической силы падают на конец 70-х и на 80-е годы. По мере нарастания противоречий складывающегося буржуазного строя борьба молодого рабочего класса приобретает все более зрелые формы. Возникают первые рабочие организации, которые сначала существуют в виде пролетарско-демократической струи в народническом движении, а затем от него отделяются. В 1875 г. в Одессе создан «Южно-российский союз рабочих», в 1878 г. в Петербурге — «Северный союз русских рабочих», а в 1883 г. Плеханов создал первую марксистскую группу «Освобождение труда», которая начала работу по распространению марксизма в России. С 1895 г. Ленин датирует новый, пролетарский период освободительного движения.

70—90-е годы являются в России переходной эпохой от одной формации к другой. В обществе еще сохраняются основные классы феодально-крепостнического строя и пережитки прежних отношений, но, с другой стороны, уже существуют и общественные группы и классы, порожденные капитализмом с присущими ему новыми отношениями. Все это образует сложное переплетение социальных противоречий, на базе которых возникает большое разнообразие политических и идеологических явлений. Философия и социология этого времени дает целый калейдоскоп школ и направлений.

Крайне правые группы из среды земельной аристократии и высшей бюрократии прилагают все силы для того, чтобы сохранить в неприкосновенности старое религиозное мировоззрение, верно служившее феодализму и крепостничеству. В этом русле идет весь официальный, православный клерикализм, идеологами которого были Победоносцев, Мещерский, Катков, Леонтьев. Представители названного направления в политической идеологии насаждали царистский панславизм, национализм и шовинизм. К нему примыкает теократическая социальная утопия и религиозно-идеалистическая система Вл. Соловьева.

Либерализм как идеология обуржуазившейся части дворянства и новой буржуазной интеллигенции, вынужденной вести борьбу и против крайней реакции, и против революционно-социалистического движения, не мог составить поэтому сколько-нибудь влиятельной оппозиции самодержавному режиму и ходом событий часто оказывался в одном лагере с реакцией. Типичным представителем этого течения в философии был Чичерин, эпигон правого гегельянства. Но в русском либерализме рассматриваемого периода можно выделить и левое крыло, не запятнавшее себя связями с реакционной политикой царизма.

К ней относятся многие буржуазные деятели, адвокаты, врачи, группа ученых и профессоров высших учебных заведений страны. Из этого числа людей, работавших в области философии и социологии, следует назвать А. И. Введенского, М. М. Ковалевского, А. Н. Пыпина, Н. И. Кареева, В. В. Лесевича.

Идеалистические концепции в философии, распространенные в кругах буржуазно-дворянских либералов, представляют собой разновидности неокантианских, позитивистских и махистских учений. В социологии выдвигается ряд глубоких теорий, хотя и идущих от контовского позитивизма и поэтому в сущности своей идеалистических, но заключающих в себе стремление к широким историческим обобщениям, вследствие чего в них накапливается значительный научный элемент. Из большого разнообразия социологических концепций специального рассмотрения заслуживают географическая социология Л. И. Мечникова и плюралистическая теория М. М. Ковалевского.

Крестьянская демократия вызывает к жизни целый комплекс идей и теорий — от толстовского непротивления злу насилием до бунтарства и терроризма, от религиозного сектанства до материализма и атеизма. Но господствующее положение в крестьянской демократии заняло революционное народничество, которое оказало решающее влияние на всю русскую философию и социологию последней трети XIX в.

Народничество первоначально целиком опиралось на теоретические и тактические принципы Герцена и Чернышевского. Но по мере накопления революционерами 70—80-х годов своего собственного опыта и в связи с возникновением новых политических задач, выраставших из нужд самого движения, их теория и практика все более отдалялись от учения вождей революционной демократии, дополнялись новыми элементами, приобретая специфические черты и особенности. К 70-м годам народническая идеология оформилась в довольно стройную доктрину.

Народники наследовали от шестидесятников идею некапиталистического пути России к социализму, веру в сельскую общину как зародыш будущего общества, убеждение в социалистическом характере крестьянской революции. Революционных демократов 60-х годов и революционеров-народников объединяет также ненависть к самодержавию и несправедливому сословному строю, их связывает забота о благосостоянии всего народа, защита свободы и просвещения, революционная страстность и непримиримость ко всяким проявлениям либерализма. Как те, так и другие сознательно выражали интересы крестьянских масс. В этом смысле В. И. Ленин их принципиально не разделял.[3]

---

[3] В. И. Ленин очень часто Герцена, Чернышевского и шестидесятников вообще причисляет к народникам в широком смысле, а землевольцев и на-

По словам Г. В. Плеханова, с ним согласился также В. И. Ленин, первую «философскую санкцию» народничеству дал Герцен, поставивший вопрос: должна ли Россия на пути к социализму повторить все фазы европейского развития или ее жизнь пойдет по иным законам? Своей теорией «русского социализма» Герцен дал отрицательный ответ на этот вопрос, полагая, что Россия несет в себе черты исторической самобытности. Поэтому, как ему казалось, Россия придет к социализму, минуя капиталистическую стадию. Чернышевский подтвердил этот вывод Герцена, обосновав в своей работе «Критика философских предубеждений против общинного владения» абстрактную возможность непосредственного перехода первобытной общины в «высшую коммунистическую форму».[4] Воспринятая народниками от шестидесятников вера *«в особый уклад, в общинный строй русской жизни; отсюда — вера в возможность крестьянской социалистической революции,*— вот что одушевляло их, поднимало десятки и сотни людей на героическую борьбу с правительством».[5]

Еще Герцен в «Письмах к старому товарищу» подчеркнул значение в революции «энергического меньшинства», а до него Чернышевский в романе «Что делать?» вывел образы Кирсанова и Рахметова, что было понято как указание на особенную роль интеллигенции в общественном движении. Писарев в целой серии статей создал культ «реалиста», или «мыслящего пролетариата», т. е. образованных людей, сознательно вставших на путь служения народу. Эти идеи модифицировались в народнической идеологии в целую концепцию о могущественном влиянии нашей интеллигенции на народ. Однако сложившееся уже в 60-х годах понимание интеллигенцией своего собственного исторического назначения уживалось с крайней идеализацией народа, под которым разумелось прежде всего, если не исключительно, крестьянство. Народники, беззаветно отдавшиеся служению народу, верили в его революционную силу и коммунистические инстинкты и приписывали крестьянству те качества, которые хотели в нем видеть. Все их внимание было приковано к бедствиям, малоземелью, высоким платежам, бесправию, забитости и загнанности крестьян. Но за всем этим они просмотрели начавшееся расслоение деревни, проникновение в сельское хозяйство товарно-денежных отношений, разложение общины и постепенное превращение ее в средство «кулацкой наживы».

Таким образом, движение и идеология народников были внутренне противоречивы вследствие противоречивого положения

родовольцев называет революционными демократами. По смыслу его определений, 40—60-е годы являются периодом теоретического, а 70—80-е — практического («активного») народничества.

[4] Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. Т. I. М., 1956. С. 139.

[5] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 271.

мелкого товаропроизводителя в условиях переходного периода от феодализма к капитализму. С одной стороны, ввиду двойного гнета, под угрозой разорения крестьянство выступало революционно, с другой стороны, борясь за самосохранение себя как класса, оно отстаивало частную собственность на землю, неся в себе консервативный элемент. Будучи идеологами крестьянства, народники хотели придти к социализму, минуя капитализм. Но они, не сознавая буржуазного характера предполагаемых преобразований, на деле боролись не за социализм, а всего лишь продолжали защищать, вслед за Пестелем, Герценым и Чернышевским, демократическую тенденцию в сельском хозяйстве, состоявшую в требовании наделить крестьян землей. «И в этом последнем вопросе утопия народников играет своеобразную историческую роль. Будучи утопией насчет того, каковы должны быть (и будут) экономические последствия нового раздела земель, она является спутником *и симптомом* великого, массового *демократического* подъема крестьянских масс, т. е. масс, составляющих *большинство* населения в буржуазно-крепостнической, современной, России».[6] И далее Ленин поясняет: «Ложный в формально-экономическом смысле, народнический *демократизм* есть истина в историческом смысле: ложный в качестве социалистической утопии *этот* демократизм есть *истина* той своеобразной исторически-обусловленной демократической борьбы крестьянских масс, которая составляет неразрывный элемент буржуазного преобразования и условие его полной победы».[7]

Пока капиталистические отношения в деревне были недостаточно развитыми и оставались скрытыми от внимания революционеров 70-х годов, пока в стране отсутствовал борющийся пролетариат, народники выражали интересы крестьянства, и их борьба была в высшей степени прогрессивной, поскольку они объективно отстаивали принципы единственно возможной тогда буржуазно-демократической революции. Но по мере утверждения капитализма и усиления классового расслоения крестьянства народничество логически и исторически опускается до защиты мелкотоварного производства и становится во враждебное отношение к пролетарскому движению и его идеологии — марксизму. Но это происходит в конце 80-х — начале 90-х годов, когда революционное народничество изживает себя и сменяется либеральным, которое порывает с идеалами революционной демократии и выпадает из русла освободительного движения. Руководящее положение в освободительном движении переходит к пролетариату. Раскрывая процесс

---

[6] Там же. Т. 22. С. 119.
[7] Там же. С. 120.

смены классов в истории русской революции в конце XIX в. и прослеживая исторические судьбы народничества, В. И. Ленин писал, что вместе с расколом деревни «раскололся и старый русский крестьянский социализм, уступив место, с одной стороны, рабочему социализму; с другой — выродившись в пошлый мещанский радикализм. Иначе как вырождением нельзя назвать этого превращения. Из доктрины об особом укладе крестьянской жизни, о совершенно самобытных путях нашего развития — вырос какой-то жиденький эклектизм, который не может уже отрицать, что товарное хозяйство стало основой экономического развития, что оно переросло в капитализм, и который не хочет только видеть буржуазного характера всех производственных отношений, не хочет видеть необходимости классовой борьбы при этом строе. Из политической программы, рассчитанной на то, чтобы *поднять крестьянство* на социалистическую революцию *против основ современного общества* — выросла программа, рассчитанная на то, чтобы заштопать, „улучшить" положение крестьянства *при сохранении основ современного общества».*[8] Следовательно, либеральное народничество пошло назад от «идеалов отцов» (В. И. Ленин) в двух отношениях: во-первых, оно по-прежнему исходило из непонимания классового антагонизма внутри крестьянства, когда об экономике деревни было накоплено уже достаточно сведений, неопровержимо подтверждавших наличие там буржуазных производственных отношений, и потому настаивание на сохранении в неизменном виде данных отношений в изменившихся условиях означало защиту интересов не всего крестьянства, как это было прежде, а мелкого буржуа и перерождение крестьянского демократизма в буржуазный радикализм; во-вторых, отход шел по политической линии в сторону буржуазного реформизма и либерального фразерства. Так произошел отрыв «друзей народа» от классического народничества, в результате чего от стройной доктрины, по словам Ленина, остались «одни лохмотья».

Однако и в программе либеральных народников В. И. Ленин требовал «строго отличать ее реакционную и прогрессивную стороны».[9] Она реакционна потому, что предлагает мероприятия, привязывающие крестьянские массы к старым, изжившим себя формам производства, имеет в виду фантастические планы задержать развитие денежного хозяйства, рассчитана на ожидание реформы со стороны господствующей бюрократии. Но есть в ней и другие, прогрессивные пункты, «относящиеся к самоуправлению, свободному и широкому доступу знаний к „народу", к „подъему", „народного" (сиречь мелкого) хо-

---

[8] Там же. Т. 1. С. 272.
[9] Там же. С. 530.

зяйства посредством дешевых кредитов, улучшений техники, упорядочений сбыта и т. д., и т. д., и т. д.».[10] Подобные общедемократические мероприятия, по мнению Ленина, ускорили бы развитие России по пути капитализма, вызвали бы рост внутреннего рынка, техники, улучшили бы положение крестьянства, подняли бы уровень его потребностей, наконец, облегчили бы «его самостоятельное мышление и действие». На эту последнюю сторону Ленин обратил особое внимание после революции 1905 г., т. е. в то время, когда вопрос коренного экономического преобразования еще не назрел, но зато задача завоевания политической свободы — в смысле полной буржуазной свободы — встала особенно остро. Первая русская революция отмела народническую социалистическую фразеологию и вскрыла самое ядро народнической программы: «крестьянскую (буржуазную) демократию с громадным, еще не исчерпанным запасом сил».[11]

Наследовав от «шестидесятников» целый ряд коренных положений из социально-политического учения и некоторые тактические предначертания, народники уже в конце 60-х годов в практически-политическом отношении сделали громадный шаг вперед, вступив в открытую борьбу с самодержавием. А несколько позже они создали сплоченную революционную организацию и непрерывно ее совершенствовали. Народники, по словам Ленина, дали «блестящую плеяду революционеров 70-х годов», начавших непосредственную агитационно-пропагандистскую работу в среде крестьянства и попутно городского пролетариата. А относительно народовольцев В. И. Ленин писал: «Они проявили величайшее самопожертвование и своим героическим террористическим методом борьбы вызвали удивление всего мира. Несомненно, эти жертвы пали не напрасно, несомненно, они способствовали — прямо или косвенно — последующему революционному воспитанию русского народа».[12]

Напротив, в теоретическом отношении народники утратили высокий философский уровень Герцена и Чернышевского. Как известно, Герцен и Чернышевский выработали цельное материалистическое мировоззрение. Освобожденную от идеализма диалектику Гегеля они умело использовали при объяснении природы, процесса познания и общественной жизни. Благодаря этому Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму, а социология Чернышевского содержала в ряде существенных пунктов решения, близкие материалистическому пониманию истории. Среди же народников, исключая разве Бакунина, воспитавшегося на философии Гегеля еще в 30-е годы,

---

[10] Там же.
[11] Там же. Т. 22. С. 305.
[12] Там же. Т. 30. С. 315.

диалектика не находила признания, более того, отбрасывалась как порождение умозрительной метафизики. Роль философии еще недооценивалась. Большинство их симпатизировало модному тогда позитивизму. Мировоззрение народников было лишено цельности и последовательности, так как складывалось из разнородных элементов, заимствованных от неокантианства, позитивизма и антропологического материализма. В социологии, начиная с 60-х годов все большее влияние приобретал субъективный метод объяснения исторического процесса, который мешал народникам разобраться в объективных законах истории.

Но тем не менее в философии и социологии идеологов народничества умонастроения тогдашнего общества получили вполне адекватное отображение. Они умели поддерживать среди интеллигенции постоянный дифференцированный интерес к теории, теоретическому осмыслению происходящего в жизни, науке, литературе, искусстве. В своих сочинениях они не обошли ни одного из вопросов, волновавших умы современников, и как люди, обладавшие высокой культурой и образованием, формировали убеждения целого поколения. Поэтому изучение их трудов также и с философско-социологической точки зрения, а не только в социально-политическом смысле, является непременным условием для понимания эпохи. Да и современный читатель во взглядах народнических теоретиков найдет для себя немало актуального и, следовательно, поучительного.

История народнического движения необыкновенно сложна и богата событиями и охватывает длительный исторический период. Революционное народничество, представляющее в настоящий момент для исторической науки наибольший интерес, пережило различные теоретические и тактические влияния. Среди народников были последователи П. Л. Лаврова, социалисты-пропагандисты, народники-бунтари, принявшие лозунги М. А. Бакунина, и народники-террористы, деятельность которых вдохновлялась установками, выдвинутыми П. Н. Ткачевым. Пропагандисты были уверены, что они без большого труда научат крестьянство истинам социализма, после чего социалистическая революция совершится сама собой. Бунтари, напротив, исходили из исконных «коммунистических инстинктов» мужика, и видели свою главную задачу в том, чтобы поднять крестьян на бунт. Сторонники Ткачева, близкие по своим взглядам к тактике бланкистов, полагали, что революционерам достаточно захватить власть, чтобы учредить новые социалистические формы общежития, к принятию которых народ подготовлен всем ходом своего исторического опыта. Однако при всех своих различиях, существовавших одновременно или последовательно сменявших друг друга, революционное народничество сохраняло общие черты как цельное общественное движение и на протяжении своего существования руководствовалось общими теоретическими принципами.

Глава XXIX

ФИЛОСОФСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

Потесненный усилиями революционной демократии и дискредитированный в глазах общества идеализм вновь поднимает голову в 70—90-х годах. Особенно благоприятные условия для «расцвета» идеалистической философии сложились в мрачные годы «безвременья», когда восторжествовавшая реакция охватила все области общественной жизни, а в среде интеллигенции начали проявляться упаднические настроения. Идеалистические учения и были призваны увести людей в область «высших» идеалов, заразить их ядом неверия в возможность революционных средств борьбы. Нападки на материализм и радикальные политические идеи революционных демократов, характерные для идеализма 50—60-х годов, дополняются теперь реакцией на марксизм, который начиная с 80-х годов постепенно завоевывает все большие и большие симпатии в России.

Идеалистическая философия 70—90-х годов включает в себя, по существу, те же самые направления, которые оформились в России еще в 50—60-е годы. Многие произведения Гогоцкого, Страхова, Кавелина и других старых идеалистов продолжают выходить в этот период. Но вместе с тем возникают и новые течения. Религиозный идеализм ранних славянофилов, Гогоцкого и Юркевича систематизируется и получает дальнейшее развитие в теософской системе Вл. Соловьева. В качестве «последнего из могикан» русского гегельянства выступает известный еще в 60-е годы своей враждебностью к революционно-демократическому лагерю либерал Б. Н. Чичерин. Линию неокантианства, проникшего из Германии в начале 70-х годов, представляет А. И. Введенский.

1. В. С. СОЛОВЬЕВ

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) является одним из самых крупных представителей религиозно-мистического идеализма в русской философии XIX в.[1] Опираясь на идеи Хомякова, Киреевского и Юркевича, а также на учения Шеллинга, Шопенгауэра и Гартмана, он построил метафизическую систему «цельного знания», которая объявляла высшей задачей и последним результатом умственного развития человечества синтез науки, философии и религии. В этой полуфилософско-полубогословской системе онтология была призвана свести материальное единство мира к божественному «всеединству», гносеология — обосновать иррациональное знание, а социология объявляла высшим идеалом общества всемирно-теократическую христианскую монархию.

[1] Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983.

Вл. Соловьев был сыном знаменитого историка С. М. Соловьева. В ранней молодости он испытал известное влияние социалистических и материалистических идей шестидесятников, особенно зачитывался статьями Писарева. Но очень скоро эти юношеские увлечения рассеялись, и Соловьев обращается к религии, в которой стремится найти разгадку всех философских, научных и социальных вопросов. После окончания Московского университета в 1873 г. он некоторое время читал лекции по философии в Москве и Петербурге, а с 1881 г. преимущественно занимался научной и литературно-публицистической деятельностью.

Соловьев оставил после себя большое и разнообразное по тематике наследство. Ему принадлежит ряд переводов, из которых можно указать на «Пролегомены» Канта и несколько диалогов Платона. Соловьев принимал участие в издании Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, в котором редактировал философский отдел. Он же — постоянный сотрудник журналов «Православное обозрение», «Богословский вестник», «Русь», «Вестник Европы» и др., в которых разбросано большое количество статей, рецензий, отзывов и т. п. Помимо этого Соловьев написал множество крупных философских сочинений: «Кризис западной философии» (1874), «Философские начала цельного знания» (1877), «Критика отвлеченных начал» (1880), «Чтения о богочеловечестве» (1877—1881), «Духовные основы жизни» (1882—1887), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1885—1887), «Русская идея» (1888), «Россия и вселенская церковь» (1889) и др. Уже после смерти Соловьева в 1901—1903 гг. вышло «Оправдание добра», девятитомное собрание его сочинений, дополненное позже четырьмя томами писем (1911).

Вл. Соловьев не был сознательным защитником господствовавшего в России порядка вещей. На протяжении своей жизни он неоднократно вступал в конфликт с самодержавной властью и православной церковью. Так, в 1881 г. Соловьев произнес публичную речь, в которой высказался против смертной казни вообще и в частности требовал амнистии революционерам, арестованным по делу об убийстве Александра II, правда, с другой стороны, протестовал против всяких революционных замыслов как насилия над обществом. Он также осуждал стремление господствующих классов к «вещественному обогащению» и ставил в зависимость от этого многие социальные неправды. Но особенно острым нападкам с его стороны подверглись буржуазные порядки в Западной Европе, где «народ управляет собой только de jure, de facto же власть принадлежит ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам».[2] В буржуазных странах, писал Соловьев в другом

[2] Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. Т. 1. СПб., 1911. С. 274.

месте, «разделение между трудом и капиталом сплошь и рядом выражается как эксплуатация труда капиталом, производящая пролетариат со всеми его бедствиями...».[3]

Однако политический либерализм Соловьева был весьма относительным и контрастировал с его философскими и социологическими построениями, которые представляли собой одну из форм дворянско-буржуазного мышления в период распада феодально-крепостнических отношений и назревавших противоречий молодого русского капитализма. Естественно поэтому, что система взглядов Соловьева в целом как разновидность идеологии господствующего класса в теоретической области и в политическом отношении противостояла освободительным идеям революционной демократии и распространявшемуся в России марксизму. Соловьев стремился представить марксизм в виде такого учения, которое принимает во внимание только грубые вещественные потребности людей и совершенно игнорирует их духовную жизнь. Но особенно возмущало русского идеалиста то, что социалисты хотят организовать человечество вне религии, что исключает даже относительную «правду социализма».

Революционным программам народников и научному социализму Маркса и Энгельса Соловьев противопоставляет свою теократическую утопию. Люди, говорил он, враждебны друг другу по природе. Вражда проистекает из борьбы за существование, за материальные блага жизни и не может исчезнуть, пока человечество не выйдет из области естественного состояния и связанных с ним внешних вещественных интересов. Классовый мир и общее благоденствие человеческого рода достигаются только на чисто духовной основе. Решающее значение здесь приобретает постепенное одухотворение людей, их нравственное совершенствование, проникновение в природную стихию божественного «легоса». Соловьев утверждает, что нравственность ни в какой степени не зависит от материального начала в человеке, тем более от экономических отношений. Она не зависит и от начала рационального, выражающегося в отношениях юридических и государственных. Экономические и политические отношения, взятые сами по себе, только разъединяют людей, и не они составляют истинную жизнь общества. В основе нормального общества, по Соловьеву, должен лежать духовный союз, который наиболее полно воплощается в церкви. А экономические и государственные отношения служат лишь материальной средой для осуществления божественного начала, представляемого церковью. Так русский идеалист-богослов подходит к своей излюбленной идее «богочеловечества».

Соловьев не идеализирует религию и государство в том виде, как они существовали в России, и в этом отношении его взгляды расходились с официальной политикой самодержавия

---

[3] Там же. С. 129.

и идеологией православия. Он считал необходимым реформировать и церковь, и государство. Но каким образом? Соловьев выступает против разделения церквей на православную и католическую.[4] Его идеалом была «вселенская» церковь, прообраз которой он видел в Ватикане. Но объединение восточной и западной церквей должно сопровождаться созданием всемирной монархии на основе российского абсолютизма. Только таким образом может образоваться «богочеловеческий союз», или «свободная теократия», которая обеспечит подлинный «христианский мир», «истинную свободу» и всеобщую «справедливость».

Христианско-теократическая утопия Соловьева, если не по букве, то по духу опиралась на славянофильскую концепцию исторического процесса. Здесь та же апелляция к христианству, которое объявляется чуть ли не смыслом жизни народов, то же стремление на основе религии преодолеть вражду между Востоком и Западом и, наконец, те же ссылки на особую историческую миссию русского народа.

Исходные принципы своей религиозно-идеалистической системы Вл. Соловьев изложил уже в магистерской диссертации «Кризис западной философии». Впоследствии они получили дальнейшее развитие и обоснование в «Философии цельного знания», в докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» и во многих других сочинениях, посвященных различным разделам философской науки.

Западноевропейская философия как умозрительная, так и эмпирическая, по Соловьеву, впала в глубокий кризис, из которого не сможет выйти собственными усилиями. Еще в системах Канта и Гегеля со всей очевидностью обнаружились крайности умозрительного рационализма. В дальнейшем неспособность дать цельную теорию познания, связать воедино чувственное и логическое, теорию и практику прямо поставило философию в необходимость искать помощи у веры. Оказалось, что последние результаты философского развития,— а к ним Соловьев относит идеалистические учения Шопенгауэра, Гартмана и др., — утверждают в форме рационального познания те же самые черты, которые в форме веры были представлены в теологических учениях Востока. Таким образом, новейшая философия, по существу, стремится соединить европейскую логическую форму с духовным созерцанием восточных мистиков, в результате чего осуществляется, наконец, давно назревший союз философии с религией. Подобный же контакт устанавливается и в метафизике, которая, в отличие от прежних абстрактных сущностей, в качестве абсолютного начала все настойчивее выдвигает всеединого бога.

---

[4] «...Решающим признаком его церковных занятий является почти никогда не покидавшее его увлечение католицизмом» (Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. С. 11).

Такого рода поворот европейского идеализма к богословию и мистицизму Вл. Соловьев считал вполне естественным и закономерным, предсказанным еще Хомяковым и Киреевским. Он прямо заявлял, что «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего».[5] Философия может и должна существовать, но только для того, чтобы «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой телогией».[6]

Итак, Вл. Соловьев лишает философию самостоятельности и права на истинное знание. Сущность истины не постигается ни в опыте, ни в разуме; она не дается ни в ощущении, ни в логическом мышлении. Опыт и ощущение раскрывают перед нами лишь относительную реальность мира; разум и логическое мышление свидетельствуют только об относительной разумности происходящего. И опыт, который показывает нам, *что* бывает, и разум, определяющий, *что* должно быть, относятся к области условного бытия, за которым как определяющая его причина находится безусловное начало всего сущего.

Безусловное, абсолютное или, что то же самое для Соловьева, бог составляют предмет истинного знания. Здесь приложимо только религиозное восприятие, от которого наше логическое мышление получает разумность, а опыт — реальность. Соловьев настойчиво подчеркивает, что все решается в вере и в некоем мистическом видении. Они опосредуют как разум, так и чувства. И даже естественнонаучное знание в конечном счете определяется религиозным восприятием.

Однако русский мистик не хочет окончательно отгородиться от эмпиризма и рационализма. Хотя предмет познания и не может быть определен ни как факт, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни даже как система логически развивающихся понятий, но все эти стороны, по мнению Соловьева, входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки. Существо истины — это «всеединство», постигаемое в «цельном знании», в основе которого лежит всесторонний синтез религии, философии и науки или, иначе, веры, мысли и опыта.

А это значит, что «всеединство» бытия у Соловьева распадается на безусловное и условное, или обусловленное. Безусловное — это бог, творческая воля которого пронизывает все. Условное, неистинное и несовершенное, — это природа, внебожественный мир. Человек занимает некое среднее положение между безусловным началом и преходящим миром явлений. Соловьев много бился над тем, как связать безусловное с ус-

---

[5] Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 27.
[6] Там же. С. 287.

ловным. Если бог есть «все во всем», то что остается на долю вещественной природы? Далее. Если мир явлений порожден всесовершенным божеством, то откуда возникают многочисленные несовершенства жизни? На эти несносные для богословия, но вполне естественные для здравого смысла вопросы метафизика Соловьева не могла дать сколько-нибудь определенного ответа. Справедливо упрекая Гегеля, что тот, несмотря на все старания, так и не связал идеальное с реальным и вместе с тем осуждал пантеизм, Соловьев в данном случае не пошел далее круга идей, унаследованных от Платона и средневековых схоластов.

Религиозный мистицизм, разросшийся у Соловьева в обширную философскую систему, наложил глубокий отпечаток и на его естественнонаучные представления. Естествознание, как и философия, было поставлено им в зависимость от религии. Обращаясь к конкретным областям знания, которых он должен был касаться в связи с обоснованием своей системы, Соловьев сводит атомистику к духовной монадологии, теологически перетолковывает эволюционную теорию, стоит на точке зрения преформизма и т. п. Следовательно, и в этом отношении его взгляды были глубоко враждебны науке.

Система Соловьева породила множество подражаний. Уже в последнее десятилетие прошлого столетия ее начали противопоставлять марксизму. Под влиянием Соловьева находились «веховцы». А в настоящее время в Западной Европе и в Америке Соловьева культивируют как высшее достижение русской мысли, усматривая в нем также одного из столпов буржуазной философии эпохи империализма.

2. Б. Н. ЧИЧЕРИН

Борис Николаевич Чичерин (1828—1904) окончил Московский университет, долго находился под обаянием личности Грановского, который первоначально и привил ему вкус к исторической науке. Чичерин рано познакомился с философией Гегеля. Здесь же в Московском университете в период с 1861 по 1868 г. Чичерин занимал кафедру права. В 1882 г. он выступает уже в роли московского городского головы, однако ненадолго, так как через год уходит в отставку, поселяется в собственном родовом поместье и активно участвует в работе земства.

Чичерин начал свою публицистическую деятельность еще в 50-е годы и уже тогда выдвинулся в качестве одного из лидеров дворянско-буржуазного либерализма. Он с самого начала выступил как решительный противник демократии и социализма, как идеалист правогегельянского направления, сохранивший эти убеждения на всю жизнь. Затем естественным

образом свое враждебное отношение к идеям революционных демократов Чичерин перенес на марксизм, в котором в 80—90-х годах определил главную опасность для господствовавшего в России социального строя.

Литературное наследство Чичерина весьма обширно и относится главным образом к правоведению, политике, истории, философии и социологии. По историческим вопросам им написаны: «Областные учреждения России в XVII в.» (1857), «Опыт по истории русского права» (1859), «Очерки Англии и Франции» (1859), подвергнутые резкой критике за антидемократизм и защиту монархии в статье Чернышевского «Г. Чичерин, как публицист», «Несколько современных вопросов» (1861) — направлена против Герцена, «Собственность и государство» (в 2-х т., 1882—1883). Здесь Чичерин стремится доказать «несостоятельность» социализма, «Курс государственной политики» (в 3-х т., 1894), пятитомная «История политических учений» (1903). Из философских работ Чичерина наиболее известны: «Мистицизм в науке» (1860), «Положительная философия и единство науки» (1892), «Основания логики и метафизики» (1894) и, наконец, «Философия права» (1901).

Как идеолог обуржуазившегося русского дворянства Чичерин отстаивал в своих работах необходимость мирного хода реформ и «прусско-юнкерский» путь развития капитализма в России. Он — сторонник монархии, ограниченной земским представительством. Вместе с историками С. М. Соловьевым и К. Д. Кавелиным Чичерин считается основателем «юнкерской» школы русского исторического процесса, которая господствовала в буржуазной науке вплоть до Октябрьской революции.

В области философии Чичерин — вполне правоверный гегельянец. С позиций объективного идеализма Гегеля он критикует мистицизм Вл. Соловьева («Мистицизм в науке») и позитивизм Огюста Конта, против которого направлена работа «Положительная философия и единство науки». Но особенно непримиримым врагом Чичерин был в отношении к «реалистическому материализму», который объявлял самой низшей точкой зрения в философии, до какой может спуститься человеческий разум.

Наиболее точно философские взгляды Чичерина отражены в его «Основаниях логики и метафизики». В этом произведении, по существу, воспроизводятся основные положения системы Гегеля, прежде всего логика немецкого мыслителя, которую Чичерин ставил превыше всего, достигнутого в человеческом познании. Однако это не мешало русскому гегельянцу критиковать своего учителя по ряду частных вопросов и даже вносить «поправки» в его логические конструкции, правда, с позиций более правых, нежели те, на которых стоял сам Гегель.

Как и Гегель, Чичерин считает верховным началом бытия абсолютный разум, который в своем диалектическом развитии проходит ряд ступеней, образуя систему логических категорий. Эта последняя есть вместе с тем единственно доступный нашему мышлению способ понимания вещей, а потому необходимо признается им системой объективных определений самих вещей. Согласно Чичерину, существуют два противоположных друг другу мира: один материальный, лишенный внутреннего саморазвитии, другой основан на внутреннем самоопределении, из которого рождаются чисто идеальные отношения. Хотя он и не соглашается с Гегелем в том, что мысль лежит в основании бытия, ибо мысль производит не вещи, а только образы вещей, тем не менее утверждает, что в определениях нашего разума выражается то единство, которое находится в основе явлений. Так Чичерин приходит к идее тождества законов разума с законами бытия. Это тождество, по его мнению, доказывается, во-первых, наличием реальных отношений субъекта к внешнему миру, во-вторых, тем, что умозрительные выводы всегда находят подтверждение в опыте и, наконец, тем, что всякое опытное знание, в свою очередь, основывается на логических категориях.

Таким образом, Чичерин не отвергает ни реального существования материи, ни того факта, что она воздействует на наши органы чувств. Представители позитивистской школы глубоко заблуждаются, определяя материю лишь как возможность ощущений. Но несостоятелен и материализм, видя вокруг только материю. Действительно, говорит Чичерин, материя — это производящая субстанция, лежащая в основе вещественного мира. Но за этим миром находится конечная причина всех причин, которая составляет внутреннюю цель всякого процесса. Производящая причина и причина конечная, понимаемая как духовное начало, представляют собой две стороны абсолютного разума. Именно этот абсолютный разум есть действительное начало, середина и конец всего мирового процесса. Человек, возвышаясь до абсолютного, неизбежно затрагивает область веры, ибо только в откровении происходит взаимодействие с абсолютным духом, который представляется Чичерину в виде христианского бога.

Одним из наиболее существенных недостатков системы Гегеля Чичерин как раз и считает именно то, что она исходит из понимания религии как низшей степени философского творчества, тогда как на самом деле философия и религия расходятся только в частностях и совпадают в общем. Философия относится к религии как отвлеченно-общее начало к конкретному единству. Гегель начал с отвлеченного, с чистой логики, а потому должен был кончить тем же. Но по внутреннему смыслу его системы конкретное следует поставить выше абстрактного. А это значит для Чичерина, что религия выше философии,

а не наоборот. Так объективный идеализм немецкого мыслителя под пером русского либерала сближается с религией.

Касаясь вопросов гносеологии, Чичерин вслед за Гегелем утверждает, что разум составляет верховный принцип бытия и мышления. За разумом признается роль не только познающего начала, но также и начала творческого. Естественно, что логика с ее системой категорий, которые как бы воспроизводят ступени саморазвивающегося духа, в глазах Чичерина приобретает решающее значение.

Основания нашего познания, по Чичерину, не имеют опытного происхождения. Логические категории, как и логические законы, составляют принадлежность только разума. Выводить логику из опыта — значит признать, что разум получает все извне, а сам — ни что иное, как «пустая коробка», в которой случайно встречающиеся впечатления связываются более или менее прочным образом в силу привычки. Идеалист Чичерин объявляет «бессмыслицей» материалистический взгляд на процесс познания, поскольку он основывается на выведении умозрительного из опытного, рационального из чувственного. Русскому гегельянцу представляется, что такого рода понимание соотношения между опытным и рациональным ведет к полному отрицанию логики, а следовательно, и философии.

Подтверждение умозрительного характера общих понятий Чичерин пытается найти в математике, которая, как ему кажется, не имеет никакого отношения к опыту. Однако математические вычисления рано или поздно подтверждаются на практике. А если учесть, что количественные определения всегда теснейшим образом связаны с качественными, то следует признать соответствие умозрительных выводов сущности вещей.

Признав, таким образом, первенствующую роль умозрения, логики перед опытным изучением природы, Чичерин все же не считает опыт совершенно бесполезным в познании. Опыт он делит на два вида: на внешний, который знакомит нас с вещественным миром, и внутренний, в котором человек имеет дело с самим собой, с собственным разумом и волей. При этом, однако, Чичерин постоянно подчеркивает, что опыт (особенно внешний) имеет крайне ограниченную сферу приложения, ибо относится к области единичных фактов, тогда как разум поднимается до всеобщего и благодаря наличию безусловных логических законов с помощью веры возвышается к абсолютному началу всего сущего.

Философия Чичерина, таким образом, носит явно эпигонский характер. В ней не содержится чего-либо нового сравнительно с системой Гегеля. Правда, Чичерин во многих случаях отступает от Гегеля, но эти отступления касаются более структуры, чем смысла гегельянства. Так, он предлагает начинать логику не с категории бытия, а с категории количества, возражает про-

тив поглощения логики метафизикой и т. п. Что касается диалектического метода в целом, то, как и Гегель, Чичерин считает диалектику необходимой принадлежностью идеализма и относит ее лишь к области чистого сознания. Но и здесь отстаивается несколько иная схема развития, чем у Гегеля. По мнению Чичерина, диалектический процесс включает не три, а четыре момента, так как второй член триады — антитезис, в свою очередь, распадается на два составных определения.

В общем философская позиция Чичерина может быть определена как разновидность правого гегельянства, которое не только положено в основу объяснения природы и сознания, но и превращено в исходный пункт социологических построений.

Социологическая концепция Чичерина насквозь пропитана идеалистическим духом и прямо противопоставлена материалистическому пониманию истории, которое подвергается нарочитому искажению. Утверждается, что в основании истории лежат не материальные отношения и связанные с ними низменные инстинкты, а высшие идеалы, духовные цели. Разумеется, эти факторы не существуют помимо людей, напротив, сознаются людьми и вводятся в жизнь. Но источник их — не в субъективных потребностях и стремлениях, а в общем разуме, присущем человеческому роду и указывающем ему объективные начала духовного мира. Иными словами, исторический процесс, как и вся природа, с точки зрения объективного идеализма ставится в зависимость от абсолютного начала, которое осуществляется в общественной жизни. При этом, конечно, исторический материализм толкуется только как «экономический» и дополняется уже ставшими пошлыми в буржуазной литературе обвинении в механицизме, фатализме, извращенном понимании гегелевской диалектики, забвении личности и т. д. и т. п.

В «Философии права» Чичерин развертывает свою индивидуалистическую теорию общественной жизни, подменяя анализ социальных отношений рассмотрением духовной природы отдельных личностей. Он начинает с утверждения, что общество состоит из лиц, и потому личность есть первый предмет исторического исследования. Личность — это такая общественная единица, которая наделена разумом и волей. Не общество в целом, а составляющие его индивидуумы думают, чувствуют, желают и т. п. Поэтому от них все исходит и к ним все возвращается. Но в самой личности общественные науки должны обращать главное внимание на духовную сторону, на нравственный мир человека, источником которых служат разум и воля. Именно на духовном начале строится общежитие людей. Разум дает возможность познавать общие начала и носит в себе сознание абсолютного. Из разума вытекает и свобода воли, понимаемая в двух отношениях: 1. Как свобода от всяких чуждых ей влияний, не только от чувственных воздействий, но также и от чужой воли. 2. Как возможность

определяться к действию по собственному побуждению.

Внутренняя свобода, связанная с разумом и волей, предполагает в качестве своей противоположности свободу внешнюю, которая в обществе ограничивается определенными рамками. Эти рамки составляют содержание права. Право есть начало формальное и касается только внешних отношений личности, затрагивая внутренние мотивы лишь постольку, поскольку они выражаются во внешних действиях. Напротив, нравственность устанавливает внутренний распорядок человеческой души и касается высших действий тогда, когда в них выражается внутренний мир человека. Так, юридический закон признает право собственности и не входит в то, нравственно или безнравственно ею пользуются. Вопрос о характере использования собственности составляет исключительную компетенцию нравственного закона.

Чичерин всячески оправдывает частную собственность и «неравенство состояний». Идеи социализма, с его точки зрения,— это «чистый бред воображения», «фантазии о будущем блаженстве человеческого рода», не имеющие под собой никакой реальной почвы. Социального равенства никогда не было и быть не может. Такое положение вполне закономерно, так как вытекает из самой природы миросоздания, в котором повсюду установлено неравенство сил, свойств и поражений. Поэтому, говорит Чичерин, «в будущем мы можем ожидать не стеснения, напротив, утверждения права собственности, как и вообще всех личных прав».[7]

Чичерин разграничивает понятия гражданского общества и государства. Гражданское общество — это совокупность частных отношений — экономических, умственных, нравственных и религиозных, не представляющих никакого организованного целого. Причем экономическая область составляет только материальную сферу деятельности людей и является средством, а не основой и целью, так как все решается в чисто духовной сфере. Чичерин исключает из социологии классовую борьбу на том основании, что борьба за существование есть не что иное, как перенесение на общество биологической гипотезы. Конечно, общественная борьба — это неоспоримый факт истории, но задача в том и состоит, чтобы умерить противоречия и привести к соглашению борющиеся силы.

Над обществом как организованном целом возвышается государство. Оно является выражением общих интересов и целей народа и призвано устранять общественные противоречия. Чичерин изображает государство как надклассовый институт. В нем будто бы и примиряются частные интересы отдельных лиц или групп. Главные элементы государства есть власть, закон, политическая свобода и общая цель. Политическая позиция Чичерина особенно отчетливо раскрывается как только

[7] Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900. С. 136.

он переходит к характеристике свободы и форм государственного устройства. Его либерализм не идет далее признания конституционной монархии как наиболее разумной формы политической власти. Именно самодержавие, ограниченное земским представительством, с одной стороны, имеет все выгоды политической свободы, с другой,— устраняет многие недостатки, связанные с республиканско-демократическим строем. При таком образе правления не владычествует деспотизм «грубой массы», борьба политических партий не достигает такого ожесточения, как в республике, и во всем соблюдается умеренность.

Под политическими свободами Чичерин разумеет чисто буржуазные принципы: свободу совести и вероисповеданий, право свободно выражать свои мнения, переменять место жительства и подданство, равенство перед законом и т. п. Но и здесь следует существенная оговорка. Оказывается, политическая свобода, будучи непременным условием существования нормального государства, имеет и другую, оборотную сторону. Как и всякая другая свобода, она включает в себя свободу добра и свободу зла. Поэтому, говорит Чичерин, от самого общества зависит, насколько оно может пользоваться свободой. Бывают периоды в истории, когда на первый план выдвигается элемент власти, чтобы спасти господствующий строй от разрушения. Так выводится оправдание политической реакции в России и полицейских мер против революционеров как вынужденные в целях самообороны.

3. А. И. ВВЕДЕНСКИЙ

Александр Иванович Введенский (1856—1925) известен как типичный представитель русского неокантианства. В отличие от других русских идеалистов этого времени, он сторонился политики и, прикрываясь лозунгом объективизма, выдавал себя за сторонника «чистой» философии, что не мешало ему яростно уничижать материализм и атеизм.

После окончания Петербургского университета в 1881 г. Введенский был направлен для подготовки к профессорскому званию в Германию, откуда вернулся убежденным сторонником системы Канта в субъективно-идеалистической интерпретации немецких неокантианцев Целлера, Куно Фишера, Виндельбанда и др. За многие годы своего профессорства в столичном университете Введенский написал большое число философских произведений, в которых разработаны различные стороны неокантианского учения. Среди них: «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1888), «К вопросу о строении материи» (1890), «О пределах и признаках одушевления» (1892), «О видах веры и ее отношениях к знанию» (1893), «О Канте действительном и воображаемом»

(1894), «Учение Канта о смене душевных явлений» (1895), «Условия допустимости веры в смысл жизни» (1896), «Что такое философский критицизм» (1900) и некоторые другие, относящиеся уже к более позднему периоду.

Свою систему Введенский именует критицизмом. Как и другие неокантианцы, Введенский освобождал философию основоположника немецкого классического идеализма от материалистических тенденций и перерабатывал ее в духе откровенного субъективизма. Материализм он изображал в качестве «обыденного», критически неосмысленного мышления, которое в актах сознания ошибочно видит отражение качеств вещей, тогда как все свойства внешнего мира, принимаемые за объективно существующие, составляют всего лишь состояния нашей способности ощущения. Задача философии, по Введенскому, состоит в изучении возможности и состава достоверного познания. Именно поэтому она должна найти в познании несомненный исходный пункт. Введенский принимает за него факт существования «я», его ощущения и представления. Благодаря своим познавательным способностям человек как бы формирует мир явлений, составляющих предмет познания. Однако помимо явлений существует и непознаваемые вещи в себе, находящиеся вне «я». О наличии вещей в себе человек убеждается посредством причинности. Если мое «я» не служит причиной чего-либо, то это нечто имеет объективное существование. Однако и закон причинности подвергается Введенским «критическому» анализу. До Канта, по его мнению, существовало два одинаково ложных взгляда на причинность. Один — эмпирический, совпадающий с обыденным мышлением, или — что то же самое — с наивно-материалистическим отношением к природе, другой — рационалистический. Идея причинных отношений не может возникнуть из опыта. Она не может быть выведена и рациональным путем. Посредством длинных схоластических рассуждений Введенский приходит к выводу, что закон причинности, как и другие принципы знания, априорен, имеет чисто субъективное происхождение.

Отличие позиции Введенского от Канта в этом отношении состоит разве лишь в том, что русский идеалист сильнее подчеркивает субъективный характер человеческого познания. Предметы внешнего мира представляют собой комплексы ощущений. Здесь Введенский сползает к берклианству и фихтеанству, отступая от Канта вправо.

Априорная категория причинности составляет один из центральных пунктов гносеологии Введенского. Как он пытается доказать, процесс «объективирования» восприятий осуществляется в ходе переработки ощущений в понятия. В понятии происходит противоположение «я» и «не-я». Один из членов этого противоположения является причиной, а другой — следствием, т. е. тем объектом, на который причина действует. Введенский

формулирует так называемый «закон объективирования», который гласит, что произведенный нашим сознанием мир явлений неизбежно является нам как противостоящий объект, т. е. объективируется нами. Неправильно понятый этот закон выступает как основа для материализма, который объявляет внешний мир, пространство и время объективно существующими. Так же как и Кант, Введенский специально останавливается на категориях пространства и времени, которое для него составляют необходимую форму восприятий, поскольку пространственно-временные отношения сопутствуют всякому чувственному акту. Что же касается объективного существования мира в целом, то, по мнению Введенского, вопрос о том, материя ли порождает духовную жизнь, или наоборот, с позиций критицизма принципиально неразрешим, ибо предполагает выход за пределы возможного опыта. Так с помощью агностицизма замаскировывается субъективно-идеалистическое решение основного вопроса философии.

В течение всей своей жизни Введенский много занимался вопросами логики, а в 1909 г. опубликовал крупную работу «Логика, как часть теории познания». В этом и ряде других сочинений он продолжал кантианский взгляд на логику как науку о чистых формах мышления.

Субъективно-идеалистическая и агностическая философия Введенского прямо смыкалась с религией. У него есть даже специальные работы, посвященные философскому обоснованию бытия божия, акта творения и других догматов христианской веры. Защищая религию перед лицом науки, Введенский отрицает научные основы атеизма. Как вера в бога есть только вера, так и атеизм есть особый вид веры, а не знание — вот его тезис.

Неокантианская философия Введенского в конце XIX — начале XX в. была подхвачена «легальными марксистами» и расчистила почву для махизма. Даже в годы Советской власти Введенский сохранил свое враждебное отношение к материализму и атеизму. В 1922 г. в Петроградском философском обществе он прочел доклад в защиту религии. Это был ответ на усилившуюся в то время пропаганду атеизма в связи с выходом в свет ленинской работы «О значении воинствующего материализма».

Глава XXX

Л. Н. ТОЛСТОЙ

Лев Николаевч Толстой (1828—1910), великий русский писатель, был вместе с тем крупным мыслителем, который создал религиозно-этическое учение о мире, о человеке, о смысле жизни и общественном переустройстве. Оно получило название

«толстовство» и в конце XIX — в начале XX в. превратилось в оппозиционное течение русской мысли и имело последователей в различных слоях общества.

Мировоззрение Толстого, как на это указывал В. И. Ленин отразило многообразные противоречия российской действительности периода ломки помещичьего строя и утверждения буржуазных отношений. Вследствие этого оно и само было глубоко противоречивым. С одной стороны, Толстой — гениальный художник, трезвый реалист. В своих произведениях он обнажил с невиданной силой несправедливость существовавшего общественно-политического строя, подверг беспощадной критике эксплуатацию, имущественное неравенство, насилие и официальную ложь, придя к отрицанию государственности и церкви. Толстого отличает искреннее сочувствие к трудящемуся и обездоленному люду. С другой стороны, Толстой — представитель дворянского класса, не освободившийся от его традиций и предрассудков, глубоко верующий человек, ищущий спасения в религии, проповедник нравственного усовершенствования и непротивления злу насилием.

Все эти и многие другие противоречия в мировоззрении Толстого следует оценивать, по словам Ленина, «с точки зрения того протеста против надвигающегося капитализма, разорения и обезземеления масс, который должен был быть порожден патриархальной русской деревней».[1] Поэтому Толстого Ленин считал великим выразителем идей и настроений крестьянства накануне буржуазной революции в России. Крестьянство было преисполнено ненавистью и отчаянной решимостью уничтожить все старые формы жизни, и в то же время оно оставалось в плену патриархальных отношений, не имело ни ясных целей, ни ясного понятия о средствах борьбы. Толстого-художника, мыслителя и проповедника, который поразительно рельефно воплотил в своих произведениях черты исторического своеобразия эпохи 1861—1904 годов, выразил «силу и слабость», «мощь и ограниченность» массового крестьянского движения, Ленин назвал «зеркалом русской революции».[2]

1. ПУТЬ ЖИЗНИ И ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЙ

Толстой еще в детстве, по его собственному признанию, задумывался над вопросом о назначении человека, связывая его с понятиями «я», «люди», «мир» и «бог», рассматривая их в плоскости морали и нравственного совершенствования человека.

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 210.

[2] Там же.— См. также: Ленин В. И. 1) Лев Толстой, как зеркало русской революции//Там же: Т. 17; 2) Л. Н. Толстой и современное рабочее движение//Там же. Т. 20; 3) Толстой и пролетарская борьба//Там же.

Ко времени поступления в Казанский университет, Толстой относит перелом в своем духовном развитии. Сопоставив религию с жизнью, он «счел за заслугу» разрушить прежние верования. Толстой изучает в этот период Декарта, Монтескье, Руссо, которые наводят его на размышления о цели человеческого существования. У Руссо он выделил мысль о противоречивости цивилизации и порочности людей привилегированных классов. Он приходит к тому, как записано в его дневнике, что человек, как существо, одаренное сознанием, но будучи частью природы, так же, как все в мире, стремится к совершенствованию. Отсюда он заключает, что цель жизни человека есть «всестороннее развитие человечества».[3] Однако к достижению поставленной цели, по мнению Толстого, надо идти не через общество, а через человека, от всестороннего развития каждой отдельной личности.

В 1847 г. Толстой оставил университет и обратился к хозяйственной деятельности, задумав, подобно многим просвещенным дворянам конца 40-х годов, перестроить свои отношения с крестьянами и избавить их от бедности, пороков и невежества. Но в результате первых неудач на поприще служения общественной пользе в сознании Толстого возникает скептицизм по отношению к рационально выведенным планам, сохранившийся на протяжении всей его последующей жизни. Он приходит к мысли связать разум с волей и уравновесить его верой, так как без веры невозможно достижение никаких целей. Вскоре он отправляется на Кавказ, а через некоторое время, когда началась Крымская война, — в Севастополь.

К концу 40-х — началу 50-х годов относятся несколько философских отрывков, где Толстой свои мысли о всестороннем развитии человека доводит до попытки формулировать критерий нравственности, утверждая, что дурно то, что дурно для других, и, напротив, хорошо то, что хорошо для других. Несколько по-новому ставится и цель жизни. Она — делание добра ближним.

Еще до вступления в армию Толстой попробовал свои силы в литературе. Но известность ему принесли в середине 50-х годов трилогия «Детство», «Отрочество», «Юность» и «Севастопольские рассказы».

В идейной борьбе и в литературном движении Толстой не примкнул ни к одному из направлений. Как писатель-реалист он ближе всего стоял к направлению «Современника», которому и отдал свои первые произведения. Но политическая программа журнала казалась ему излишне непримиримой. Не удовлетворяло его и западничество ввиду его эстетических установок, отрицающих школу критического реализма. Не соглашался Толстой и с западнической идеализацией европейского

---

[3] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 46. М., 1934. С. 30—31.

образа жизни. Несмотря на свою религиозность, Толстой не нашел общего языка и со славянофилами. Их социальную концепцию он считал слишком тесной, а их исторический взгляд — несостоятельным и даже уродливым. Свое отношение к различным политическим группировкам того времени Толстой следующим образом объяснил в одном из писем к Боткину: «Есть Западники, есть Славянофилы. А людей, которые бы просто силой добра притягивали бы к себе и примиряли людей в добре, таких нету».[4]

Неприсоединение ни к одной из партий объясняется тем, что Толстой решительно восставал против авторитарности и давления на массы в какой-либо форме. В полном соответствии со своей излюбленной идеей духовного совершенства человека он находил, что задача всех и каждого в отдельности состоит в распространении добра и любви к ближнему. В этом и заключается путь к достижению всестороннего развития человечества. Теперь он сильнее, чем прежде, пытается опереться на религию, но не на вероучение официальной церкви, которая отошла от заветов Христа, а на новую религию, свободную от суеверий и мистики, такую религию, которая бы не уводила в область мечтаний о неземном блаженстве, но утверждала бы счастье человека на земле. Поставив перед собой задачу — создать новую, практическую религию и действовать «к соединению людей с религией», Толстой тем самым определил программу, осуществлению которой он подчинит всю свою жизнь.

В середине 50-х годов под влиянием предреформенной атмосферы Толстой все более и более обращает свое внимание на положение крепостного крестьянства. Исходя из личных наблюдений, он приходит к выводу о существовании пропасти между крестьянами и помещиками и к признанию того, что жизнь и вера простого народа чище и выше жизни и веры дворянства. В 1856 г. он вновь отправляется в имение и делает попытку освободить крестьян от крепостной зависимости. Но и на этот раз он потерпел неудачу, поскольку руководствовался либеральными проектами, во множестве распространенными в дворянской среде накануне реформы. Из переговоров с крестьянами он понял, как поняли еще задолго до него Якушкин, Петрашевский, Огарев и некоторые другие помещики, что крестьянам нужна не столько личная свобода, сколько земля. Он понял также, как и многие либералы того времени, что медлить с отменой крепостного права нельзя. В неотправленном письме к одному из царских министров графу Блудову Толстой писал: «Ежели в 6 месяцев креп[остные] не будут свободны — пожар. Все уже готово к нему...»[5]

[4] Там же. Т. 60. М., 1949. С. 247.

[5] Цит. по: Бурсов Б. Лев Толстой: Идейные искания и творческий метод. М., 1960. С. 237.

С 1859 г. Толстой обращается к педагогической деятельности в своем поместье. С просвещением он связывал не только воспитание гармонически развитого человека, но также и то, что образование, по его мнению, — необходимое условие равенства людей и даже «лучшего государственного устройства».

В следующий почти двадцатилетний период жизни, т. е. в 60 — 70-е годы, Толстой всецело занят литературным трудом. Именно в это время он создает свои наиболее крупные произведения. В романах «Война и мир» и «Анна Каренина», по его собственному признанию, мучительные поиски правды-истины завершились его «духовным рождением». Художник и мыслитель в Толстом всегда были нераздельны. Литературное творчество было для него и способом отображения событий истории и человеческих отношений, и лабораторией исследования волновавших его философско-этических вопросов, и, наконец, средством пропаганды учения, которое складывалось на том или другом этапе духовного развития писателя. Свои взгляды и мысли, поиски и сомнения Толстой вкладывает в образы героев, действующих в его романах, повестях, пьесах и рассказах, раскрывая борьбу добра и зла, чувства и мысли, материальных и духовных начал. Но при всей насыщенности философским содержанием правда жизни остается господствующей в его произведениях.

В «Войне и мире» Толстой стремился воссоздать широкую историческую панораму и показать роль народа в судьбах истории, а в «Анне Карениной» — раскрыть противоречия пореформенной России, когда все «переворотилось и только укладывается». Если в первом романе свои мысли и выводы философско-религиозного характера Толстой вложил в уста крестьянина Платона Каратаева как типического представителя народа и отчасти аристократа Пьера Безухова, занятого поисками путей усовершенствования мира и человека, то во втором — выразителем его программы является помещик Левин. В обоих случаях Толстой приводит своих героев к тому, к чему пришел и сам к этому времени, а именно: что «жить надо для бога, для души, для правды». В обоих случаях эту истину он и его герои усваивают от народа.

После завершения романа «Анна Каренина» Толстой непосредственно приступает к созданию новой религии. В «Исповеди» (1879) он подвел итоги своим исканиям, а последние три десятилетия своей жизни посвятил обоснованию созданной им религиозно-этической системы, которую изложил в целом цикле специальных трактатов: «Исследование догматического богословия», «В чем моя вера», «Так что же нам делать?», «О жизни», «Царство божие внутри нас», «Путь жизни». И художественное творчество Толстого последнего периода начиная с 80-х годов шло в этом же русле: наиболее ярким выражением его убеждений явился роман «Воскресение». С рели-

гиозных позиций он выступает против «власти тьмы», зла, насилия, церковного и государственного лицемерия в защиту страдающих и обездоленных. Толстой идейно порывает со своим классом и всецело переходит на сторону крестьянских масс. «Толстой велик,— писал В. И. Ленин,— как выразитель тех идей и тех настроений, которые сложились у миллионов русского крестьянства ко времени наступления буржуазной революции в России. Толстой оригинален, ибо совокупность его взглядов, взятых как целое, выражает как раз особенности нашей революции, как *крестьянской* буржуазной революции».[6]

2. «ИСТИННАЯ РЕЛИГИЯ» И СМЫСЛ ЖИЗНИ

В процессе создания своего религиозно-этического учения Толстой изучил и переосмыслил все основные религиозные вероучения, отбирая из них те нравственные принципы, которые укладывались в слагавшуюся в его сознании систему взглядов. По преимуществу он обращался к восточным, азиатским религиозным и философским учениям, где сильнее, чем в соответствующих идеологических течениях Европы, был выражен патриархальный элемент. Что же касается христианства, то и оно подверглось им своеобразной переработке.

Хотя Толстой отрицал церковное христианство, т. е. то учение, которое, по его мнению, искажено в официальном богословии, все равно именно оно определило главное направление его религиозно-философских исканий. Из христианства он выделял те черты, которые в сущности одинаково свойственны всем религиям, а именно: равенство людей перед богом, любовь к ближнему, непротивление злу насилием, моральное самоусовершенствование, выведенное из необходимости служения богу, и т. п. Но, с другой стороны, Толстой очень хорошо себе представлял ту антинародную роль, какую церковь играет в жизни общества, и потому относился к ней с сильным предубеждением. Он считал, что христианская догматика была для церкви только «предлогом», в действительности же церковь всегда преследовала главным образом свою выгоду, эксплуатируя невежество простых людей и их наивную веру. Поставив перед собой задачу очистить первоначальное христианство от позднейших наслоений, он толковал его в духе всеохватывающей любви, т. е. принимал его главный нравственный завет.

Из западноевропейских мыслителей Толстой ближе всего стоял к Руссо, Шопенгауэру и Бергсону. Руссо повлиял в основном на социальную философию писателя и на его педагогические воззрения. Что же касается нравственно-религиозного

---

[6] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 210.

учения, то здесь легко прослеживается его связь прежде всего с Шопенгауэром. У обоих мыслителей много созвучного в трактовке категорий воли, совести, добродетели. Для обоих характерна аскетическая и пессимистическая направленность учений в целом. Бергсон, по-видимому, повлиял на Толстого в понимании некоторых общефилософских и гносеологических проблем, таких, как причинность, целесообразность. Так же, как и Бергсон, Толстой был склонен к иррационализму, выдвижению на первый план интуиции.

Воззрения Толстого слагались, разумеется, преимущественно под воздействием общественной и умственной атмосферы России второй половины XIX в. Русская мысль дала целый комплекс идей и течений, которые своеобразно переплавлялись в сознании писателя. Но при всех влияниях, испытанных Толстым на протяжении долгой жизни, он шел своим, неповторимым путем. Для него не было непререкаемых авторитетов, перед которыми бы он останавливался. Все учения и идеи преломлялись им через призму русской жизни в ее переходный период.

Все планы преобразования жизни Толстой связывал с усовершенствованием человека. Отсюда, естественно, проблемы нравственности выдвигаются в центр философии и социологии. Но построение учения он не мыслил себе без религиозного основания. Все религии, по мнению Толстого, заключают в себе две части: одна — этическая, т. е. учение о жизни людей, а другая — метафизическая, содержащая основную религиозную догматику и толкующая о боге и его атрибутах, о происхождении мира и людей, об их отношении к богу. Поскольку метафизическая сторона религий неодинакова, будучи как бы сопутствующим признаком, а этическая во всех религиях совпадает, то, следовательно, именно она и составляет подлинный смысл любой религии, а в истинной религии она должна сделаться единственным содержанием. И сколько бы церковь ни подменяла этику метафизикой, сколько бы ни ставила внешнее, мирское выше внутреннего в угоду своим земным, корыстным целям, люди, в особенности простой народ, далекий от понимания догматических ухищрений, сохранил нравственное ядро религии во всей его чистоте. Поэтому Толстой отвергал церковь, церковную догматику и обрядность и звал учиться истинной вере у простых людей.

Вместе с тем человечество на протяжении своего долгого существования открыло и выработало духовные начала, которыми руководствуются все люди. Факт совпадения этих начал в сознании и поведении людей является для Толстого еще одним доказательством возможности построения единой «истинной» религии: *«Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его*

жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками».[7] И далее он поясняет, что положения этой «истиной» религии до того свойственны людям, что принимаются ими как давно известные и само собой разумеющиеся. Для христиан «истинной» религией является христианство, но не в его внешних формах, а в моральных принципах, по которым христианство совпадает с конфуцианством, даосизмом, иудаизмом, буддизмом и даже магометанством. В свою очередь, истинным во всех этих религиях является то, что совпадает с христианством. А это значит, что многообразие вероучений свидетельствует о несостоятельности отдельных религий, учений или церквей, но это не может служить доводом против необходимости и истинности религии вообще.

Важное место в системе религиозно-этических воззрений Толстого занимает понятие бога и особенно значение этого понятия применительно к человеку. Определения бога в онтологическом плане, т. е. как бесконечного бытия, а также в космологическом смысле, т. е. как творца мира, для Толстого не представляют интереса. Напротив, он объявляет метафизическим суеверием идею, что мир произошел из ничего, только в результате акта божественного творения. Сущность божества он рассматривает преимущественно в моральном плане. Он представляет бога в качестве «неограниченного существа», которое сознается каждым человеком в самом себе в ограниченных временем и пространством пределах. А еще точнее, как любил повторять Толстой, «бог есть любовь», «совершенное благо», составляющее ядро человеческого «я». Он склонен был отождествлять понятие бога с понятием души. «Нечто бестелестное, связанное с нашим телом, мы называем душою. Это же бестелестное, ни с чем не связанное и дающее жизнь всему, что есть, мы называем богом».[8] Душа, по его учению, есть причина человеческого сознания, которое, в свою очередь, должно быть имманацией «всеобщего разума». Этот всеобщий разум, или бог, является высшим законом нравственности, и познание его составляет главную задачу человечества, ибо от этого находится в прямой зависимости понимание смысла жизни и способы ее правильного устройства.

Но прежде чем решить вопрос о смысле жизни, человек должен осознать, что такое жизнь вообще. Перебирая все известные тогда в естественных науках определения жизни, Толстой считает их, во-первых, тавтологическими, а, во-вторых, фиксирующими лишь сопутствующие процессы, а не определяющими саму жизнь, так как они сводят многообразие человека к биологическому существованию. А между тем, указывает Толстой, жизнь человека невозможна без общественных и нравственных побуждений, и потому всем определениям жизни он

[7] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 35. М., 1950. С. 163.
[8] Там же. Т. 45. М., 1934. С. 59.

противоставляет свое: «Жизнь есть стремление к благу, сопровождающееся чувством удовольствия или страдания».[9] Таким образом, возражая против натуралистического истолкования сущности человеческой жизни, моралист Толстой переносит ее в чисто нравственную сферу.

Человек, как существо разумное, ищет разумного объяснения явлений жизни, и чем больше он живет, тем чаще в его сознании возникает вопрос: зачем жить, зачем желать, зачем делать? Толстой утверждает, что разрешение этих простых вопросов необходимо для каждого человека. Однако ни опытное, ни умозрительное знание не содержит их удовлетворительного решения. Естественные науки, успешно объясняя материальный состав тел, физиологические процессы, протекающие в живых организмах и еще многое другое, ничего не говорят о том, зачем человек живет на земле. «Мне, — пишет Толстой в „Исповеди", — нужно знать смысл моей жизни, а то, что она есть частица бесконечного, не только не придает ей смысла, но уничтожает всякий возможный смысл».[10] Нет ответа и в умозрительных науках, в том числе в философии и социологии.

Философия ставит целый круг вопросов о сущности вещей, о человеке и мире, о субстанции, духе, воле и т. п. Но философия, если она остается сама собой и не выходит за пределы своих возможностей, способна лишь ясно поставить вопросы «что?» и «почему?», но на вопрос «зачем?» должна честно ответить: «не знаю». Столь же неутешительны результаты социологической науки в решении проблемы смысла жизни. Рассматривая каждого человека как часть человечества, социологи утверждают, что призвание людей состоит в содействии осуществлению общественных идеалов. Но, во-первых, возражает Толстой, отдельный индивид не может охватить всего человечества, которое к тому же состоит из таких же людей, не понимающих самих себя; а, во-вторых, что следует понимать под идеалами человечества, тем более, что известно, что между людьми никогда не было согласия в представлениях о лучшей жизни. По мнению Толстого, нельзя определить смысл жизни, идя от идеала, потому что сам идеал возникает вследствие того или иного понимания своего жизненного призвания.

Так обстоит дело в теоретической области. Признав, что знание беспомощно, Толстой обращается к житейской практике и находит в ней четыре распространенных понимания смысла жизни, в которых люди ищут выход из жизненных ситуаций. Первый выход — неведение. Второй — эпикурейство. Третий выход — «силы и энергии». Он доступен только тем, кто способен встать на путь борьбы. Наконец, четвертый выход —

---

[9] Цит. по: Булгаков В. Христианская этика. Систематические очерки мировоззрения Л. Н. Толстого. М., 1919. С. 2.

[10] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. М., 1957. С. 22.

слабости — избирают люди, примирившиеся с обманом, в котором живут. Все эти позиции Толстой считает иллюзорными, не содержащими в себе удовлетворительного решения вопроса, потому что они выведены рассудочно. Но помимо разума, который охватывает отношения между «я» и «не-я», человек обладает неким внутренним, надразумным «сознанием жизни», которое корректирует работу разума. Она-то, эта жизненная сила, заключена в простом народе, понимание смысла жизни которым недеформировано ни влиянием ложного знания, ни искусственной цивилизацией, ни церковным богословием. «Неразумное знание» народа есть вера. Следовательно, в народе и надо искать смысл жизни.

Показательны в этом отношении рассуждения Толстого от имени Левина в последних главах романа «Анна Каренина». Откуда, для чего, зачем и что такое жизнь, каков ее смысл, а также смысл человеческих побуждений и стремлений — вот вопросы, поставленные Толстым перед Левиным. «Организм, разрушение его, неистребимость материи, закон сохранения силы, развитие — были те слова, которые заменили ему прежнюю веру. Слова эти и связанные с ними понятия были очень хороши для умственных целей; но для жизни они ничего не давали...»[11] Не найдя ответа в теориях материалистов и естествоиспытателей, Левин обратился к идеалистической философии, к сочинениям Платона, Канта, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, но рационалистические конструкции с неопределенными понятиями рушились тотчас же, как только он вспоминал, что в жизни человека есть много более важного, чем разум, такого, что с помощью разума объяснить нельзя. В своих поисках Левин добрался до богословской литературы и в том числе до сочинений Хомякова. Сначала он согласился с идеологом славянофильства, что постижение «божественных истин» дано не отдельному человеку, а совокупности людей, объединенных церковью. Но изучение истории разных церквей привело его к убеждению, что церкви враждебны друг другу и каждая из них претендует на исключительность. Последнее обстоятельство вызвало у него недоверие к церковному богословию и заставило искать истину в своей собственной душе. В словах крестьянина Федора: «жить для бога, для души», «жить по правде, по божьи» ему неожиданно открылся смысл жизни.

Итак, Толстой доказывает, что все ученые и мыслители, ставившие вопрос о смысле жизни, или давали неопределенный ответ, или приходили к признанию бессмысленности конечного существования человека перед лицом бесконечного мира. Однако суть вопроса Толстой видит в том, каков смысл именно конечного в бесконечном? Какое вневременно́е и внепростран-

[11] Там же. Т. 19. М., 1935. С. 367.

ственное значение имеет индивидуальная жизнь, взятая сама по себе? И эта новая постановка вопроса приводит Толстого к еще более категорическому заявлению, что только религиозная вера раскрывает перед человеком смысл его жизни, направляет его на путь совершенствования себя и общества. «Цель жизни только одна: стремиться к тому совершенству, которое указал нам Христос, сказав: „Будьте совершенны, как Отец ваш небесный". Эта единственная доступная человеку цель жизни достигается не стоянием на столбе, не аскетизмом, а выработкою в себе любовного общения со всеми людьми. Из стремления к этой правильно понимаемой цели вытекают все полезные человеческие деятельности, и соответственно этой цели решаются все вопросы».[12]

Хотя конечная цель жизни мира и скрыта от человека, тем не менее он, зная «дело бога», понимает, что в этом он призван участвовать посредством увеличения любви или, как говорит Толстой, — установлением «царства божия внутри нас и вне нас». Человек проникается сознанием, что он — орудие, которым работает бог, и что его личное благо состоит в участии в этой работе.

Практическое средство для осуществления указанной цели Толстой видит в принципе «непротивления злу насилием». Перелагая евангельские заповеди, он находит в них совершеннейшее выражение моральных норм, обязательных в любом обществе. Но центральным связующим положением этого кодекса, по его мнению, является принцип непротивления. Люди всегда понимали, что личное благополучие связано с благом других. Но они ошибочно думали, что проведение в жизнь этого закона можно достигнуть с помощью насилия, которое оправдывалось необходимостью возмездия за несоблюдение закона. Поэтому одни брали на себя исполнение возмездия и на этом развращались, другие повиновались и тоже развращались покорностью перед насилием власти. Такому удалению от норм истинной жизни содействовала и церковь, но «как огонь не тушит огня, так зло не может потушить зла. Только добро, встречая зло и не заражаясь им, побеждает зло».[13] Осуждая одинаково за насилие и правительство, и революционеров, Толстой дает следующие рекомендации практической этики: 1) перестать самому делать прямое насилие, а также и готовиться к нему; 2) не принимать участия в каком бы то ни было насилии, делаемом другими людьми; 3) не одобрять никакого насилия.

Итак, религиозная антропология и выводимая из нее религиозная этика Толстого, составлявшая, собственно, стержень его общетеоретических воззрений, направлена главным образом к человеку и посвящена выяснению отношения людей к миру,

---

[12] Цит. по: Булгаков В. Христианская этика. С. 34.
[13] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 334.

человеческой природы, материальной и духовной жизни, цели и смысла человеческого существования. Этот круг вопросов издавна волновал человечество, и все крупные художники или мыслители прошлого так или иначе затрагивали ту область, которая для Толстого была единственно важной и которой он посвятил свой талант. Не найдя у своих предшественников удовлетворяющего ответа на эти вопросы, Толстой обратился к исследованию самой жизни в самых различных ее проявлениях. Хорошо зная быт и нравы дворянской аристократии, городских низов и разоряющегося крестьянства, он нарисовал в своих художественных произведениях яркую, убедительную картину распада феодальной России. Однако, не сумев разобраться в сущности социальных противоречий, он, как часто бывает в таких случаях, стал искать спасения в религии. Слабость Толстого в теоретическом отношении легко обнаруживается в неопределенности и двусмысленности терминологии при определении даже таких коренных для него понятий, как «бог», «разум», «душа», «интуиция», «смысл жизни». Его теория строится не на логике, а скорее на чувстве, на психологическом восприятии.

Но как бы то ни было, Толстой — художник, мыслитель и проповедник был борцом против неправды, социально-политического угнетения и экономического неравенства. В этом смысле совершенно справедливо отметил В. Ф. Асмус, что толстовская религия была больше социальной критикой, чем догмой богословия.[14] Такой же характер имеют и его взгляды на общество, в которых позитивная программа очень слаба, неубедительна, утопична, тогда как протестующий, обличающий голос гениального писателя приковал к нему внимание всего цивилизованного мира, а самодержавие, правящие классы и церковь видели в нем одного из самых опасных своих врагов.

3. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Социальные воззрения Толстого более прямо, чем его религиозно-этическое учение, отразили противоречия русского буржуазного общества и отчаянное положение крестьянских масс в период от реформы 1861 г. до революции 1905 г.

Толстому удалось создать правдивую картину ломки вековых устоев жизни, а именно, разорения помещичьих хозяйств и попыток дворян, вчерашних крепостников, приспособиться к новым аграрным отношениям; обнищания обобранного реформой крестьянства; безысходного существования городских низов; чиновничьего грабежа; равнодушия и продажности влас-

[14] Асмус В. Ф. Мировоззрение Толстого//Литературное наследство. Т. 69. Л. Толстой: В 2 кн. Кн. 1/Ред. С. А. Макашин. М., 1961. С. 60.

тей; бессилия честных представителей русского общества внести в жизнь, уродливость которой они хорошо сознавали, какое-нибудь разумное начинание; наконец, беспомощности революционеров народнического типа.

В процессе осмысления происходивших в России событий Толстой поставил и пытался разрешить целый ряд теоретических проблем применительно к области общественной жизни. Он стремился разобраться в законах общественного прогресса, выяснить различные тенденции капиталистических отношений вообще и в России в особенности; большое внимание он уделил проблеме государства и церкви, высказал свое отношение к революции; своеобразно рассмотрел вопрос о роли личности и народных масс в истории. Как мыслителя и как художника его, конечно, интересовала общественная роль науки, искусства и культуры вообще. И хотя названные социологические проблемы рассмотрены Толстым под углом зрения все той же концепции смысла жизни, тем не менее в его суждениях содержится немало оригинальных мыслей, своеобразных подходов и глубоких наблюдений.

Затронутые Толстым практические и теоретические вопросы социальной жизни были одинаково близки всем направлениям русской общественной мысли второй половины XIX в. Поэтому он органически вписывается в историю теоретических исканий, начиная от Радищева и декабристов и кончая марксизмом. В той или иной степени его искания перекликаются со взглядами славянофилов и неославянофилов, с теориями революционных демократов-шестидесятников и народников. Подобно славянофилам, Толстой отрицал западную цивилизацию, воспевал патриархальную старину и приписывал идеализированному им народу религиозность и смирение. Увлекаясь Герценым, Толстой особенно ценил у него разоблачительную критику российских порядков, а в Чернышевском видел последовательного защитника угнетенного крестьянства, хотя и не одобрял склонность последнего к «крайним мерам» и пропаганду социализма. В деятельности и во взглядах Толстого можно обнаружить народнический элемент. Он по-своему «ходил в народ». Трудно говорить о прямых влияниях, но у Толстого и у народнических теоретиков встречается поразительное сходство в трактовке прогресса и его двойственности в отношении к имущим и неимущим (Лавров), в понимании проблемы «разделения труда» (Михайловский), в отношении к государству и официальной науке (Бакунин).

— Еще в начале 60-х годов Толстой в статье «Прогресс и определение образования» с большим сомнением высказался о возможности существования общих законов истории,[15] а за поня-

[15] Здесь Толстой развивает идеи, близкие концепциям Данилевского и Ап. А. Григорьева.

тием прогресса отказался признать какую-либо значимость. «Прогресс вообще, во всем человечестве, есть факт недоказанный и несуществующий для всех восточных народов, и потому сказать, что прогресс есть закон человечества, столь же неосновательно, что сказать, что все люди бывают белокурые, за исключением черноволосых».[16] Тогда же он обратил внимание на то, что прошедшее является основанием для будущего, но часто как раз наоборот — преградой для него, что благосостояние людей меняется, причем неравномерно в отношении к разным слоям общества. Следуя Руссо, Толстой ставит вопрос так: что вообще должно считать благосостоянием — улучшение ли путей сообщения, распространение книгопечатания, освещение улиц, увеличение богаделен или первобытное богатство природы с ее лесами, дичью, рыбой, физическим развитием человека, чистотой нравов и т. п. Одни люди за прогресс принимают увеличение материальных удобств, другие — совершенствование социального устройства, третьи — рост науки, культуры и искусства, нравственности, равенства и свободы и т. д. А это значит, что «человек, который бесстрастно будет относиться ко всем сторонам жизни человечества, всегда найдет, что прогресс одной стороны всегда выкупается регрессом другой стороны человеческой жизни».[17] Прогресс был бы благом, если бы выгоды его бесспорно перевешивали невыгоды. Но на деле все обстоит иначе.

На такой абстрактной постановке вопроса о прогрессе и его противоречиях Толстой задержался ненадолго. Следующим шагом было соотнесение благ цивилизации и культуры, включая сюда и науку, с уровнем жизни и потребностями народных масс. Будучи знакомым с положением трудящихся на Западе, но особенно хорошо зная его в России, Толстой справедливо говорил о том, что материальные удобства жизни, техника, наука, искусство чужды и непонятны народу, задавленному повседневной нуждой, и воспринимаются им как нечто ненужное и враждебное. В полном согласии с Лавровым, хотя, вероятно, независимо от последнего, Толстой утверждал, что прогресс коснулся привилегированного меньшинства, которое пользуется достижениями цивилизации за счет огромного большинства, составляющего девять десятых населения. Но если революционер Лавров на историю смотрел оптимистически, Толстой, далекий от социализма, делал противоположные выводы, приходя к отрицанию прогресса и к идеализации патриархального быта. По его мнению, все изобретения и научные открытия вредны уже потому, что помогают богатым укреплять свое положение и еще успешнее эксплуатировать народ. Отвергая все современные ему точки зрения на прогресс, Толстой

[16] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 8. М., 1936. С. 333.
[17] Там же. С. 334.

соответственно своим религиозно-этическим убеждениям утверждал, что общий закон истории и собственно прогресс всегда остается личным внутренним сознанием.

В критике официальной культуры и особенно науки Толстой во многом сближается с Бакуниным, который тоже считал их лицемерными и враждебными народу, поскольку они служат интересам буржуазного общества. Но у Толстого критика как материальных, так и духовных ценностей переросла критику культуры эксплуататорского общества и превратилась в отрицание культуры и науки в их собственном содержании и значении.

Отрицательное отношение к культуре Толстого прямо связано с его взглядом на характер производственных отношений современного ему общества, несостоятельность которого он выводит из разделения труда. Вопреки всем выводам экономической науки Толстой с позиций патриархального крестьянства отвергал капиталистическую кооперацию на том основании, что она предполагает специализацию производителей по выполнению определенных производственных функций. По его мнению, каждый человек должен личным трудом обеспечивать все свои бытовые и хозяйственные, материальные и духовные потребности. В противном случае нарушается нормальное развитие и функционирование личности, возникает однобокое совершенствование либо физических, либо умственных способностей, что пагубно сказывается на обществе в целом. Но с особой настойчивостью Толстой возражал против разделения труда на физический и умственный, усматривая в этом крайнее проявление социального неравенства, более того, он, по существу, отождествлял противоположность труда физического и умственного с противоположностью между бедностью и богатством, между трудящимися и собственниками. Разделение труда, по словам Толстого, есть в действительности перенесение всех общественных тягот на простой народ для того, чтобы привилегированные классы могли вести праздный образ жизни.

Аналогичная постановка вопроса содержится и в социологической концепции Н. К. Михайловского. Подобно Толстому, он также противопоставлял простую кооперацию сложной и так же, как Толстой, считал, что общественный идеал «позади нас», что общинные отношения русской деревни являются высшим типом кооперации. Однако Михайловский рассчитывал на перерастание общинной формы организации в социалистическую. Толстой же абсолютизировал натуральное крестьянское хозяйство и считал его мерилом организации производства, выдвигая на первый план земледельческий труд.

Этот взгляд Толстого явился реакцией на развитие капиталистических отношений в России, которые стали проникать в деревню. Именно на капитализм возлагалась им вся ответ-

ственность за «невыгодное» положение земледелия: «Бедность России происходит не только от неправильного распределения поземельной собственности. Этому содействовали в последнее время и ненормально привитая России внешняя цивилизация, в особенности пути сообщения, железные дороги, повлекшие за собою концентрацию людей в городах, и развитие роскоши, и в ущерб земледелию развитие фабричной промышленности, кредита и его спутника — биржевой игры».[18]

По мере укрепления капиталистического уклада в России отношение Толстого к его проявлениям делалось все более непримиримым. При этом он обращал внимание главным образом на обнищание и разорение широких масс народа. Для Толстого существует только один мотив, объясняющий цель капиталистического производства,— выгоды капиталистов и правительства, которое действует с помощью насилия и в ущерб интересам народа, создавая армию, полицию, шпионов, бюрократию, суды и тюрьмы. Так Толстой переходит к критике государства.

Было время, когда низкий уровень нравственности и склонность людей к насилию оправдывали существование государства и верховной власти тем, что зло государственного насилия было меньшим злом, чем насилие людей друг над другом. Но, когда нравы людей смягчились, а власть, нестесненная в своих действиях, напротив, разрослась, ее деятельность «превратилась в преступление». Народы попали сначала в материальную зависимость от государства, которое присвоило себе право распоряжаться землей, взимать с населения налоги и займы для содержания чиновников и попов, строительства дворцов и ведения войн. Толстой, враг милитаризма, к числу самых возмутительных насилий власти относит воинскую повинность, называя ее худшим видом рабства. Наконец, самым ужасным злом властей он считал умственное и нравственное развращение народов: причисление людей к господствующим религиям, внушение им в учебных заведениях, в книгах и газетах, подкупленных правительствами, что власть есть необходимое условие жизни и что всякое насилие совершается во имя общего блага. Толстой не делал различия в формах государственного устройства, утверждая, что все они — от открыто-деспотических до либерально-республиканских, от Чингисхана до Чемберлена — сохраняют свою насильственную сущность и те средства с помощью которых порабощаются люди во имя этого земного рабства.

Проблему государства, как и другие проблемы своей философии и социологии, Толстой переводит в плоскость нравственности. В работе «Патриотизм и правительство» он писал: «Правительства, не только военные, но правительства вообще,

[18] Там же. Т. 19. С. 52.

могли бы быть, уже не говорю полезны, но безвредны только в том случае, если бы они состояли из непогрешимых, святых людей... Но ведь правительства, по самой деятельности своей, состоящей в совершении насилий, всегда состоят из самых противоположных святости элементов, из самых дерзких, грубых и развращенных людей».[19] Толстой поясняет далее, что люди, стоящие у власти, обычно доказывают, что власть необходима для защиты добрых людей от злых, причисляя себя тем самым именно к добрым, т. е. к защитникам справедливости. Но можно ли считать всякого завоевателя, устанавливающего свою власть, добрее покоренных? Или: при совершении переворотов всегда ли власть переходила к более добрым?

Идеал Толстого вырастал из наблюдений над жизнью и хозяйственно-административными отношениями сельской общины и организации окраинного казачества. Вслед за К. Аксаковым он, по существу, проводил идею о раздельности «земли» и «государства». В духе славянофилов и революционных демократов, сторонников теории «русского социализма» он считал общину тем учреждением, которая позволяла земледельческому населению жить, не испытывая никакой нужды в существовании государственной власти. Оно само, писал Толстой в статье «Единое на потребу», устраивает свои сборы, свое управление, свой суд, свою полицию; крестьяне и казаки «всегда благоденствуют до тех пор, пока правительственное насилие не вмешается в их управление».[20]

В критике государственности Толстой выступает как анархист, и его позиция по многим пунктам совпадает со взглядами Бакунина и Кропоткина. Как и народники-анархисты, главным признаком государства он объявлял насилие и не делал различия между реакционными и революционными органами власти. Как и они, не различая типы государства по классовой их сущности, он не мыслил никаких отношений между государством и народом, кроме тех, которые издавна существовали в эксплуататорском обществе. И, наконец, как и народники анархического направления, Толстой тоже рассчитывал на общественный переворот, долженствующий разрушить государство. Но если Бакунин и Кропоткин имели в виду революцию, бунт, который должен привести к безгосударственному социализму, или коммунизму, то Толстой выдвигал религиозную утопию пассивного сопротивления — неучастия в насилии и непротивление насилию, в чем он видел суть общественного переворота и установления «царства божьего внутри нас».

Толстой, как выразитель настроений русского крестьянства, всюду в своей теории апеллирует к народу, которого он объявляет носителем истинной веры и чистой нравственности; труд

---

[19] Там же. Т. 90. М., 1958. С. 435.
[20] Там же. Т. 36. М., 1936. С. 186.

народа считает основанием всего общественного здания; отталкиваясь от положения народа и его нужд, толкует о прогрессе и культуре, критикует капитализм и государство; в народной жизни видит залог будущего России.

Вопросы, связанные с местом и ролью народа в судьбах истории, занимали Толстого едва ли не на протяжении всего его творчества. Но наиболее развернуто свои теоретические взгляды по этим вопросам он изложил в специальном историческом прибавлении к роману «Война и мир», где суммировал свои идеи, положенные в основу художественного изображения эпохи наполеоновских войн.

Определив предмет истории как описание жизни народов и всего человечества, Толстой ставит вопрос о том, какая сила движет народами? Не приняв за основательные концепции, объясняющие историю факторами сознания, культуры и просвещения, он особенно подробно останавливался на теориях, которые процесс истории объясняют действиями выдающихся личностей. Толстой доказывает, что жизнь народов «не вмещается в жизнь нескольких людей, ибо связь между этими несколькими людьми и народами не найдена. Теория о том, что связь эта основана на перенесении совокупности воль на исторические лица, есть гипотеза, неподтверждаемая опытом истории».[21] Историк, объясняющий таким образом ход событий, подобен человеку, который о причинах направления в движении стада судит по тому, какое животное идет впереди. По мнению Толстого, степень влияния выдающейся личности на массы порождает столько же недоуменных вопросов, сколько и причины появления данной исторической личности. Толстой ставит вопрос так: «Брожение народов запада в конце прошлого века (речь идет о французской буржуазной революции.— *Авт.*) и стремление их на восток объясняется деятельностью Людовиков XIV, XV и XVI, их любовниц, министров, жизнью Наполеона, Руссо, Дидерота, Бомарше и других? Движение русского народа на восток, в Казань и Сибирь, выражается ли в подробностях больного характера Ивана IV и его переписки с Курбским? Движение народов во время крестовых походов объясняется ли изучением жизни Готфридов и Людовиков и их дам?».[22]

Правильно поставив вопрос и подвергнув справедливой критике идеалистическую социологию, Толстой сам оказался неспособным разобраться в столь сложной исторической проблеме. Весьма положительным в его суждениях было противопоставление произволу личностей деятельности народа, которого он и объявил решающей силой истории. Однако, верный своей теологической теории, автор «Войны и мира» искал ответа

---

[21] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 7. М., 1951. С. 319.
[22] Там же. С. 318.

в подсознательных побуждениях, в стихийных, «роевых» действиях народной массы, над которой поставил божественное провидение, отчего его историческая концепция приобрела фаталистическую окраску.

— Проблема народа, таким образом, является центральной в социальной философии Толстого. Она была центральной не только для нее. Народ стал главным предметом русской общественной мысли всей второй половины XIX в. Но в период до распространения марксизма в России лучшими защитниками интересов простого народа были революционные демократы 40—60-х годов, революционеры-народники и Толстой. Различие между ними состояло в том, что народники выражали интересы народа, Толстой же стоял на точке зрения народа. Народники стремились воспитать и организовать народ, вооружить его социалистическими идеалами и положительными знаниями, Толстой шел от народа, на все смотрел глазами народа и сам опускался до уровня сознания патриархального крестьянства.

Оценивая историческое значение Толстого как художника и мыслителя, В. И. Ленин подчеркивал, что в мировоззрении Толстого надо различать то, что составляет его предрассудки, от того, что является плодом его гениального ума, то, что отошло в прошлое, от того, что принадлежит будущему. В религиозной оболочке толстовских исканий Ленин находил постановку конкретных вопросов демократии и социализма. Используя наследство Толстого, российский пролетариат, писал В. И. Ленин в 1910 г., «разъяснит массам трудящихся и эксплуатируемых значение толстовской критики государства, церкви, частной поземельной собственности — не для того, чтобы массы ограничивались самоусовершенствованием и воздыханием о божецкой жизни, а для того, чтобы они поднялись для нанесения нового удара царской монархии и помещичьему землевладению... не для того, чтобы массы ограничились проклятиями по адресу капитала и власти денег, а для того, чтобы они научились опираться на каждом шагу своей жизни и своей борьбы на технические и социальные завоевания капитализма, научились сплачиваться в единую миллионную армию социалистических борцов, которые свергнут капитализм и создадут новое общество без нищеты народа, без эксплуатации человека человеком».[23]

---

[23] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 23—24.

Глава XXXI

П. Л. ЛАВРОВ

Петр Лаврович Лавров (1823—1900), ученый и мыслитель, неутомимый пропагандист социализма, революционер-народник, на протяжении всей второй половины XIX в. оставался одной из центральных фигур освободительного движения в нашей стране. Им сделан весьма существенный вклад в народническую идеологию. Вместе с тем Лавров был авторитетным деятелем международного социализма и немало способствовал установлению связей между русскими и западноевропейскими революционерами.

1. ВЕТЕРАН РЕВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ

Лавров происходил из семьи псковского помещика. В 1837 г. его определили в Михайловское артиллерийское училище в Петербурге, в котором после окончания курса он был оставлен преподавателем математики. В 1846 г. по рекомендации академика Остроградского Лавров заменил его в должности профессора математики С.-Петербургской артиллерийской академии. Лавров становится заметным военным специалистом и быстро продвигается по службе (в 1849 г. он получил чин полковника русской армии).

Однако Лаврова занимала не столько служба, сколько наука. Расширяя свои познания, он обращается к различным отраслям естествознания и к истории науки вообще. Это, в свою очередь, приводит его к необходимости заняться социологией, антропологией и философией. Интерес к обществоведению объясняется еще и тем, что к началу 50-х годов у Лаврова складывается либеральный образ мышления, и, как большинство передовых людей, он проявляет глубокую заинтересованность в судьбах России. Мало-помалу втягиваясь в общественную деятельность, ученый испытывает все большее влияние атмосферы демократического движения, сближения с Чернышевским и его единомышленниками. В начале 60-х годов Лавров выступил против ряда правительственных мероприятий; участвовал в протестах против ареста поэта Михайлова, против нового университетского устава, а когда был осужден Чернышевский, он потребовал пересмотра дела. В 1862 г. Лавров вошел в общество «Земля и Воля».

Общественная деятельность Лаврова создала ему репутацию крамольного профессора, и на него обратила внимание охранка. В 1861 г. правительство воспротивилось избранию Лаврова профессором кафедры философии Петербургского университета, а после покушения Каракозова в 1866 г. он был арестован и сослан в Вологодскую губернию.

Еще задолго до ссылки Лавров проявил себя как публи-

цист и автор разнообразных научных трудов. С 1852 г. он сотрудничает в специальных военных журналах, его статьи появляются в «Отечественных записках», «Русском слове» и даже в «Колоколе». В 1861 г. вышла в свет его книга «Очерки вопросов практической философии. Личность», послужившая поводом для работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии».

К 1862 г. относится статья «Постепенно», в которой Лавров высмеивал угодничество либералов и надежды на преобразование общественного строя России путем реформ. Здесь автор, по-видимому, под влиянием Чернышевского выдвигает задачу радикального переворота. Лавров в это же время пишет революционные стихи, выступает с публичными лекциями по философии, редактирует «Энциклопедический словарь русских ученых и литераторов», запрещенный правительством. Такая же участь постигла и «Заграничный Вестник», издававшийся Лавровым в 1864—1866 гг.

Но начало его продолжительного влияния в революционных кругах как идеолога народничества положили знаменитые «Исторические письма», написанные в ссылке в 1866—1868 гг. и напечатанные статьями в журнале «Неделя» под псевдонимом Миртов. В 1870 г. эта книга вышла отдельным изданием. «Исторические письма» стали важной вехой в развитии движения разночинной интеллигенции 70-х годов. На почве, созданной революционной пропагандой Чернышевского и призывами Герцена и Бакунина «В народ!», книга Лаврова была воспринята как теоретическое и нравственное обоснование роли интеллигенции в борьбе за освобождение народа. «„Исторические письма", — писал, например, землеволец О. В. Аптекман, — были не только настольной книгой молодежи 70-х годов — нет! Это была *книга жизни, революционное евангелие, философия революции.* Она читалась, перечитывалась...»[1]

Такое восприятие книги объясняется тем, что в конце 60-х и в начале 70-х годов революционная интеллигенция, особенно молодежь, жадно искала приложения своим силам, но не находила ни надлежащих форм, ни действенных средств своего участия в освобождении народа. Надежды Чернышевского на народное восстание в годы революционной ситуации не оправдались; теория реализма Писарева с ее культом естествознания не обещала скорого результата; заговорщическая деятельность нечаевской «Народной расправы» была использована правительством для дискредитации «нигилистов». И когда русская радикальная интеллигенция находилась на перепутье, Лавров прямо указал на роль и назначение людей умственного труда в осуществлении прогресса и на их обязанности в отношении

[1] Аптекман О. В. «Общество „Земля и воля" 70-х годов» по личным воспоминаниям. СПб., 1907. С. 40.

народа. В значительной степени под влиянием «Исторических писем» началось «хождение в народ», которому Лавров придал нравственный смысл и указал исторические перспективы.

В начале 1870 г. при содействии известного революционера Г. А. Лопатина Лавров бежал из ссылки и переправился за границу. Покидая Россию, он намеревался в более благоприятных условиях продолжить свою научную работу. И действительно, в Париже им устанавливаются связи с учеными кругами. Его избирают членом Антропологического общества. Одновременно Лавров вступает в сношения с французскими социалистами и осенью 1870 г. становится членом Парижской секции Интернационала.

В дни Парижской коммуны Лавров принял участие в организации народного образования и, более того, как военный специалист он помогал укреплять революционный город. В одном из своих писем на родину он писал в 1871 г. о коммунарах: «В первый раз на политической арене не честолюбцы, не болтуны, а люди труда, люди настоящего народа... Я *очень сочувствую этой партии,* и единственные здешние связи мои, весьма незначительные впрочем, в этом кругу».[2]

В трудные для коммунаров дни Лаврову было поручено выехать в Лондон с крупной суммой денег для организации помощи восставшему Парижу со стороны Интернационала и его Генерального совета. В Лондоне впервые состоялось личное знакомство русского революционера с Марксом и Энгельсом. По всей вероятности, от него руководители Интернационала получили первые достоверные сведения о Коммуне. В свою очередь, встречи и переписка с основоположниками научного коммунизма оказали известное влияние на деятельность и политические убеждения Лаврова.

Некоторое время спустя Лавров написал работу о Парижской коммуне, квалифицировав события в Париже 1871 г. как первую пролетарскую революцию, в которой рабочий класс сознательно противопоставил свои интересы и стремления господствующим классам. Вместе с тем Лавров при оценке мероприятий, проведенных в ходе этой первой пролетарской революции, указал на то, что коммунары увлеклись политической стороной дела в ущерб социальным задачам, тогда как, по его мнению, политический переворот надо немедленно переводить в экономическую и социальную революцию, используя все средства, которыми располагает пролетариат. Вместо того, чтобы тратить время на проведение всеобщих выборов, победившие рабочие должны были на другой же день после свержения буржуазной власти установить диктатуру в отношении к врагам нового строя. При этом Лавров имел в виду дикта-

---

[2] Цит. по: Книжник Ив. П. Л. Лавров. Его жизнь и труды. Л., 1925. С. 36.

туру класса, а не какой-либо партии. Он признавал, что подлинно революционная власть строится не сверху, а снизу, опираясь на творчество народных масс, завоевавших право быть действительными хозяевами своей судьбы.

Знакомство с марксизмом, сочувствие классовой борьбе пролетариата, понимание экономических и политических процессов, происходивших в буржуазном мире, не мешали, однако, Лаврову считать, что в России ввиду неразвитости капитализма и малочисленности пролетариата революционные задачи должны ставиться иначе. Лавров, подобно большинству революционных народников, признавая верность марксистской теории для Запада, считал, что в России пока еще нет реальной базы для ее приложения.

Практическая деятельность Лаврова как лидера народничества началась с 1873 г., когда он по предложению русской революционной молодежи, преимущественно чайковцев, связанных с русской секцией Интернационала, приступил к изданию заграничного органа — журнала «Вперед!» и газеты одноименного названия. На первых шагах Лавров столкнулся с большими трудностями. Он не сразу сумел взять должный тон и выставить программу, которая бы удовлетворяла революционеров, действовавших в России. Да и в самой Швейцарии он должен был считаться с влиянием бакунизма, распространенного в среде русских студентов. В теоретическом отношении его программа ориентировалась на самобытность русских общественных отношений. Лавров соглашался с Бакуниным в признании социалистической природы крестьянства и общины как социально-экономической основы будущего общества. Вопрос политический рассматривался как подчиненный задачам социального и экономического преобразования. Наконец, отрицалась «обязательная государственность» и провозглашался принцип «свободной ассоциации». Отсюда вытекала недооценка политической борьбы, столь же характерная для Лаврова, как и для Бакунина. Но Лавров решительно расходился с бакунистами, как, впрочем, и с последователями Ткачева, в вопросах тактики.

В то время как Бакунин звал к немедленному бунту, а Ткачев развивал мысль о захвате политической власти, Лавров рекомендовал молодежи овладевать знаниями и вести пропагандистскую работу в народе с целью подготовки грядущей социалистической революции. Социальная революция в России, с его точки зрения, должна быть подготовлена тайной организацией революционных сил путем пропаганды и агитации с тем, чтобы народ в своей массе осознал цели революции и был готов к организованному революционному взрыву. Лавров советовал создавать в народе опорные группы из интеллигенции, крестьян, фабричных рабочих и даже солдат. Как интернационалист, он подчеркивал важность связей русского осво-

бодительного движения с борьбой пролетариата западных стран, считая, что они должны взаимно дополнять друг друга.

Издания Лаврова сыграли большую роль в движении народников-семидесятников. Они воспитывали у интеллигенции и молодежи уважение к теории, требуя от нее сплочения, предостерегали от авантюризма, который ведет только к бесполезной растрате революционных сил. Лавров учил: «Лишь строгою и усиленною личною подготовкою можно выработать в себе *возможность* полезной деятельности среди народа. Лишь внушив народу доверие к себе, как личности, можно создать необходимые *условия* подобной деятельности. Лишь уясняя народу его потребности и подготовляя его к самостоятельной деятельности для достижения явно понятых целей, можно считать себя действительно полезным участником в современной подготовке лучшей будущности России... Вероятнее всего, что путь революции неизбежен для лучшего будущего России; когда придет для нее удобная минута, этого сказать никто не может... Готовтесь к этой минуте умственным развитием, житейским опытом, выработкою в себе твердого характера».[3]

К концу 70-х годов, когда «хождение в народ» исчерпало себя и стали назревать тенденции политически-террористической борьбы с правительством, начались острые разногласия Лаврова с сотрудниками журнала, большинство которых к этому времени стало склоняться к бакунистской ориентации. Лаврову пришлось выйти из редакции «Вперед!». Положение его особенно осложнилось после Воронежского съезда, так как он неодобрительно отнесся к тактике народовольцев. И тем не менее вопреки своим сомнениям он вошел в редакцию «Вестника Народной Воли». А несколько позже под впечатлением героизма террористов, осуществивших убийство Александра II, Лавров изменил отношение к тактике террора, признав ее целесообразной.

В 80-х и в 90-х годах в условиях нараставшего массового рабочего движения и распространения марксизма Лавров по-прежнему был убежден в неприменимости теории марксизма в России. Сохраняя высокое уважение к авторитету вождей международного пролетариата, с которыми его связывала личная дружба, он не допускал в редактируемом им органе «Народной Воли» выпадов против марксистского учения. Но, с другой стороны, он отказал Плеханову в опубликовании брошюры «Социализм и политическая борьба», в которой народничество критиковалось с позиций марксизма.

Лавров сочувственно отозвался о деятельности «Петербургского Союза борьбы за освобождение рабочего класса», но не разглядел в нем зародыша новой политической организации

---

[3] Цит. по: Штурманы будущей бури/Сост. Н. И. Якушин. М., 1987. С. 48—49, 55—56.

пролетариата. Ему казалось, что Ленин и его единомышленники всего лишь продолжают пропагандистскую, просветительную работу землевольцев. В 1889 г. Лавров вместе с Плехановым был делегирован социалистами России на международный рабочий конгресс в Париже, учредивший II Интернационал. Здесь, в то время как Плеханов с трибуны конгресса призывал русских революционеров сплачивать ряды пролетариата на основе современного научного социализма и готовиться к штурму «твердыни самодержавия», Лавров продолжал говорить об интеллигентских кружках и группах, о крестьянской революции и особом пути России.

До самой смерти Лавров, на глазах которого прошли все стадии освободительного движения второй половины XIX в., так и не преодолел народнических иллюзий, но оставался честным революционером и социалистом.

Лавровым было написано большое количество публицистических работ, много программных статей, брошюр и несколько крупных научных сочинений, которые вместе с «Историческими письмами» составляют его обширное литературное наследство. Из них следует назвать «Задачи революционной пропаганды в России», «Народники-пропагандисты», «Государственный элемент в будущем обществе», «Опыт истории мысли», «Задачи понимания истории», «Важнейшие моменты в истории мысли», «Социальная революция и задачи нравственности», «Три беседы о современном значении философии» и «Задачи позитивизма и их решения». Лавров неоднократно выступал в печати с революционными стихами. Он — автор широко известной песни «Рабочая марсельеза» («Отречемся от старого мира...»).

2. ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ СУБЪЕКТИВНОЙ СОЦИОЛОГИИ

В становлении народнической идеологии Лаврову принадлежит роль основоположника субъективной социологии.

В большинстве своих теоретических работ Лавров почти не разделяет области социологии и философии. Они естественным образом переливаются у него одна в другую, и трудно даже проследить, с чего, собственно, начинает Лавров ход своих мыслей, поскольку в центр понимания как естественного, природного мира, так и социальной жизни им поставлена человеческая личность как субъект познания и как реальное орудие прогресса. Вероятно, все же важнее для него гносеология, которая заключает в себе основания субъективного метода в социологии.

Философские взгляды Лаврова вобрали в себя элементы весьма различных идейных течений. Они сложились под влиянием философского сенсуализма, неогегельянства (младогегельянства), неокантианства и позитивизма. Подобно всей рус-

ской революционной демократии 40—60-х годов он прошел через школу антропологического материализма. Но все эти источники сложились так, что философия Лаврова приобрела черты эклектичности, на что одинаково указывали Чернышевский, Энгельс и Ленин. Поэтому его работы, как правило, вызывали критику с двух сторон. Против воззрений Лаврова выступали Писарев и Антонович, а из лагеря идеалистов — Страхов, Козлов, Дебольский. От последних Лавров стремился отмежеваться, но серьезно противостоять идеализму, особенно субъективному, не мог ввиду непоследовательности занятой им позиции в философии.

Лавров был ученым широкого кругозора и отличался разносторонней эрудицией. Ему были хорошо известны все новейшие открытия естествознания и все новейшие философские учения. Из последних он особенно выделял позитивизм, в котором усматривал постановку самых насущных задач научно-философского мышления. К этим задачам он относил: 1) построение всякой философии должно строго следовать за состоянием специальных наук; 2) философское мышление, как мыслительный прием высшего порядка, должно быть по необходимости критическим, своевременно освобождаясь от истин, утративших научную ценность; 3) философия должна охватить в единой системе три главных ряда явлений: объективную природу, «процесс развития личного мышления» и развитие человечества в истории. Эти, по мнению Лаврова, верно формулированные позитивизмом требования должны быть реализованы философией будущего. Но ни сам позитивизм в лице Конта и его учеников, ни современный материализм, ни идеализм не удовлетворяют этому назначению философской науки.

Главное, чего нет у позитивизма, это *«философского принципа»*, отсутствие которого «придает позитивизму тот эмпирический характер, вследствие которого он может лишь увертками ответить на основные вопросы о своем методе и о своем праве на существование».[4] Основоположник позитивизма Конт во многих случаях шел вразрез с наукой и при построении системы руководствовался часто личными мнениями. Он не понял значения политической экономии для социологии, не включил в классификацию наук психологию и этику, а на историю мысли пытался насильственно натянуть свою трехфазисную конструкцию. Наконец, Лавров протестует против стремления Конта «заковать будущее истории в неподвижные формы деспотической организации».[5]

Кроме определения общих задач философии позитивизм импонировал Лаврову своим антитеологизмом и критикой отвлеченной метафизики. Умозрительность и произвольность в ре-

[4] Лавров П. Л. Философия и социология. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 621.

[5] Там же. С. 616.

шении вопроса о начале бытия, как и абсолютность конечных выводов, он одинаково относил и к идеализму, и к материализму.

Идеализм, в особенности гегелевский, отвергался Лавровым как учение, враждебное естествознанию и другим специальным наукам. Идеи, разум, дух не могут быть положены в основание конкретного знания, которое опирается на реально осязаемые факты. К материализму у Лаврова отношение более сложное. В нем он отмечает сильную сторону, состоящую в знании законов материального бытия. В этом смысле он считает «материалистический принцип» весьма удобным для наук теоретических. Но материалисты, особенно те, которых Лавров причисляет к представителям «грубого материализма», не справились с проблемой единства материальных и духовных явлений. Они, с одной стороны, истолковывали вещество сверхчувственно, метафизически, с другой — так упрощенно выводили сознание из материи, что теряли при этом различение между мышлением истинным и ошибочным, научным и теологическим, видя в них «одинаково необходимый продукт вещества». Правда, подмечая отход новейших теорий материализма от старых вульгарных форм, он писал, что философские системы Фейербаха, Маркса и Энгельса столь отличны от тех, которые носили название материалистических, что едва ли не напрасно до сих пор они сохраняют этот термин.

Для основных направлений философской мысли (позитивизм, идеализм, материализм), с точки зрения Лаврова присущ общий недостаток: они испытывают «крайнее затруднение в приступе к области практических вопросов».[6] Идеализм несостоятелен здесь в силу своей крайней абстрактности. Что касается позитивизма и материализма, то их слабость в толковании общественных вопросов вытекает из игнорирования нравственно-человеческой стороны исторического процесса.

В философии Конта Лавров видел слишком много недостатков, чтобы сделаться его последователем. Но он полагал, что Конт положил начало целому направлению, которое переросло узкие рамки взглядов его основоположника и превратилось в главное русло научно-философского движения современности. И хотя Лавров сам шел в этом же русле, тем не менее он не считал позитивизм последним словом научной философии, которая только еще создается. Эта философия включает в себя задачи, сформулированные позитивизмом, но не его решения. «Вероятное будущее построение» Лавров связывал с Фейербахом и Дж. С. Миллем, взгляды которых в своих сочинениях он дополняет также идеями неокантианства (Ланге). Философия будущего, писал он, «должна внести единство во все сущее, как сущее для человека, научно познан-

[6] Там же. С. 622.

ного, как существо разумное, нравственное и социальное. Иначе: человек, в его реальном единстве, как ощущающий и действующий, как желающий и познающий, есть *догматический* принцип, который служит центром философской системы».[7]

Свое мировоззрение Лавров обычно называл антропологическим, толкуя антропологию довольно расширительно. Он относил к ней целый комплекс наук, изучающих различные стороны жизнедеятельности человеческого организма, в том числе механику, физику, химию, физиологию, психологию, политическую экономию, юриспруденцию, технику и т. д. Иными словами, антропология — это сводная система, обнимающая те части наук, которые обращены к человеку как реальному единству всего сущего. Поэтому человек объявляется центральной фигурой, «отправною точкою исхода философского построения».[8]

Человек составляет целостный организм, обладающий двумя функциями: познавательной и практической. В основе первой лежит мышление, второй — действие. Всякий акт мышления предполагает объект, т. е. «мир, как он есть», а действие означает постановку целей и выбор средств их достижения под влечением к приятному, полезному и должному. Следуя логически от обеих сторон человеческой натуры, можно заключить, что, во-первых, существует реальный мир в том виде, как он отражается в сознании субъекта, «реальный мир, в котором основанием является субстрат (материальное начало. — *Авт.*), движущийся и вызывающий представления».[9] Во-вторых, предполагается реальность практических действий человека в мире, часть которого он составляет сам. И, наконец, в-третьих, изучение человека в его отношении к миру позволяет сделать вывод, что человек обладает критической способностью оценивать степень реальности явлений объективного мира, соотносясь с категориями материи, движения, пространства и времени, а также определяет достоинство самих целей и средств практических мероприятий. «Из того, что человек реален и мыслит себя, как существо реальное, он мыслит все, столь же реальное, как и он, под теми условиями, под которыми сознает себя реальным. Он реален дотуда, докуда *ощущает;* поверка его реальности заключается в реальности для него двигать тем, себя, как существо реальное, он мыслит все, столь же реально, насколько им *ощущается* и насколько *движется* им или независимо от него».[10]

Приведенные рассуждения довольно определенно выражают философское credo Лаврова. В цепи его умозаключений не-

---

[7] Там же. С. 623.

[8] Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: В 8 т. Т. I. М., 1934. С. 91.

[9] Там же.

[10] Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 623.

трудно обнаружить явный крен в сторону субъективного идеализма. Хотя он и высказывает убежденность в реальном существовании мира, признает материальный субстрат вещей, объективную необходимость, но все это в конечном счете рассматривает через призму человеческого сознания. Его точка зрения напоминает декартовскую формулу «Cogito ergo sum», перетолкованную в юмовско-кантовском духе.

Следы неокантианства в философии Лаврова сказываются еще и в том, что он разделяет мир на «вещи в себе» и «вещи для нас». «С точки зрения антропологизма,— писал Лавров,— ...невозможно знать так называемые вещи сами в себе, или сущность вещей. Теоретический и практический миры остаются неизвестными по их сущности и представляют для человека совокупность познаваемых явлений с непознаваемою подкладкою».[11] Здесь налицо явный разрыв между сущностью и явлением, непонимание диалектического соотношения чувственного и логического, абсолютного и относительного, объективного и субъективного. Например, фиксируя различие по форме между предметом, как он есть, и представлением о нем, Лавров делал ошибочный вывод о непохожести оригинала и образа. От абсолютизации относительных знаний он прямо шел к агностицизму.

Философию Лавров органически соединяет с психологией и этикой, которые, в свою очередь, становятся мостиком к социологии, или к «практической философии», где проблема человека перерастает уже в теорию личности.

Наряду с ощущениями, посредством которых устанавливается реальность субъекта и объекта и приобретается знание о них, в понятие сознания Лавров включает еще чувства (эмоции), считая, что они выполняют роль распределителя результатов познания по двум полярно противоположным группам «чисто субъективного свойства»: приятного и неприятного, полезного и вредного, истинного и ложного, должного и предосудительного, обобщенным в нравственных категориях добра и зла. А это значит, что всякое знание имеет не только научно-теоретическое и прикладное, но еще больше нравственное значение для человека. На нем зиждется научно-критическое мышление, признающее вредным все, что противодействует человеку и извращает его природу. «Единство человека как чувствующего и познающего здесь выказывается блестящим образом, так как нравственное чувство требует научной критики (имеется в виду критика общественных условий существования человека.— *Авт.*), и знание, полученное на основании научной критики, становится нравственно-развивающим началом личного достоинства».[12] Говоря проще, для Лаврова нет

[11] Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы. Т. I. С. 90.

[12] Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 627.

знаний безотносительно к человеку как личности, к его личному достоинству, его идеалу, умонастроению и чувствам. Приобретая знания, человек небезразличен к тому, какую ценность имеют они для него. Он всегда делает выбор с точки зрения полезного или вредного, приятного или неприятного, должного или предосудительного. Следовательно, к объективному исследованию, по Лаврову, всегда прилагается субъективный метод, ибо познание существует и мыслится только как человеческое.

Человек как существо мыслящее и нравственное вырабатывает идеал своего существования, которому подчиняет все свои теоретические и практические действия. Он кажется ему единственно справедливым, и потому оценка событий с точки зрения этого идеала не может быть не субъективной. «Личность,— писал Лавров,— действующая на общество на основании научного знания необходимого и нравственного убеждения о справедливейшем,— есть источник *истории*. Столкновение личных деятельностей на тех же основаниях, различных для каждой личности, производит объективный процесс истории».[13] Так Лавров вводит читателя в область своей субъективной социологии.

Субъективная социология Лаврова, как и его философия выросла на противоречивом идейном материале. В различных отраслях и направлениях общественной науки XIX в. он стремился выделить все положительные, с его точки зрения, элементы и построить цельную систему объяснения истории. Левое гегельянство с его культом «критически мыслящих личностей» антропологический взгляд Фейербаха на человека, идея общественной солидарности Конта, учение Бокля о прогрессе, экономическая теория Маркса — все они были использованы и интерпретированы им с позиций субъективного метода.

Еще в «Очерках вопросов практической философии» Лавров объявил ключевым пунктом понимания общественных явлений теорию личности. Для того чтобы создать науку об обществе в ее «существенном единстве», «надо взять человеческую личность в ее психологических данных, надо в этих данных искать основу того развития, при котором человек способен правильно судить о политических и общественных вопросах».[14] Называя «пустой фантазией» изучение личности «вне всех общественных начал», Лавров, однако, берет общество как среду, как фон, в которой и на котором развертывается деятельность человека. По его мнению, природа человеческого сознания такова, что человек, будучи продуктом природы и подчиняясь ее законам, раз возникнув, тотчас же становится человеком-творцом, причиной внутреннего движения самого общества и всех его внешних воздействий на природу. Даже

---

[13] Там же. С. 631.
[14] Там же. С. 353.

зная свою обусловленность объективными законами природы, он тем не менее действует так, как будто «механический детерминизм» не существует. Человек свободен в своих действиях уже потому, что, как существу разумному, ему доступно целеполагание в соответствии с выработанным идеалом. Отсюда вытекает, что, в отличие от природы, где господствует «слепой детерминизм», мир социальной жизни предполагает иной характер взаимоотношений и, следовательно, иной способ рассмотрения событий. Если в естествознании, которое имеет дело с независимыми от человека процессами, применяется объективный критерий, то в истории и социологии господствующее значение приобретает метод чисто субъективный.

Поясняя свой взгляд, Лавров указывает, во-первых, на то, что история делается людьми обязательно заинтересованными, руководствующимися своими идеалами, в которых концентрируются стремления к наиболее полному удовлетворению материальных и духовных запросов. Человеческий идеал поэтому представляет движущую силу истории. Во-вторых, Лавров ссылается на то, что личность воспринимает исторический процесс, рассматривает исторический ход событий как подготовление своего идеала в минувшей жизни человечества. Тем самым идеал историка как бы играет роль закона группировки событий. Таким образом, получается, что в конце истории исследователь ставит свой идеал, а в прошлом все одобряется или осуждается с точки зрения данного идеала. Лавров и сам хорошо понимал, что смотрит на историю субъективно, но иной история быть не может. Она субъективна потому, что ее двигает субъективный идеал; она субъективна и потому, что изучается с точки зрения определенного идеала. В этом и заключается сущность субъективного метода, построенного Лавровым на сочетании идеалистического и антропологического понимания общества и его законов.

Субъективный метод в социологии является логическим следствием философской концепции Лаврова. Он прямо вытекает из сенсуализма в субъективно-идеалистическом облачении, из выпячивания в гносеологии «отдельности, самостоятельности личностей». Но такое чисто теоретическое объяснение генезиса субъективного метода было бы неполным и даже непонятным без соотношения с теми обстоятельствами русской жизни, в которых складывалась народническая идеология.

Эпоха 60-х годов, вовлекшая разночинную интеллигенцию в освободительное движение, поставила перед ней много трудных проблем, и в том числе вопрос о путях и средствах общественного преобразования. Она была разочарована в либеральных реформах, а вслед за тем не оправдались ее надежды на народное восстание в годы революционной ситуации. Убедившись в пассивности народных масс, но не желая мириться с существующим положением вещей, наиболее радикальная

часть интеллигенции стремилась ускорить ход событий, рассчитывая на свои собственные силы. В борьбе против деспотизма, которую не без успеха вели немногочисленные группы революционеров-социалистов, постепенно складывается убеждение, что личность сама способна делать историю. Отсюда возникает иллюзия независимости мыслящей личности от объективного хода вещей, иллюзия возможности повернуть историю в направлении к реализации выработанных сознанием идеалов. Эти особенности общественного движения пореформенной России отражались в воззрениях идеологов народничества Лаврова и Михайловского как антагонизм личности и общества, идеалов и реальной действительности, а преодоление антагонизма представлялось в теории как борьба личности во имя идеала против общества, двигающегося слишком медленно и не всегда в желательном направлении. Отсюда и вытекает исторический идеализм и субъективизм.

Субъективный метод своеобразно отразил также замеченную социологами особенность общественной науки, в которой события истории всегда получали разноречивые и даже диаметрально противоположные оценки, зависящие от политических воззрений наблюдателей и исследователей, от идеалов, к которым люди стремятся, и целей, которые они ставят перед собой. Субъективный метод, иными словами, явился по-своему интерпретированным принципом партийности идеологии и попыткой узаконить неизбежность субъективных построений в общественных науках. Перед субъективным методом его создатели Лавров и Михайловский ставили задачу: найти такую форму выражения и регулирования различных неизбежно субъективных взглядов, в которой бы они по возможности не противоречили объективному процессу и вместе с тем были бы свободны от предвзятости, конъюнктуры, произвола и фальсификаций. Таким образом, субъективная социология была продуктом и одновременно теоретическим обоснованием того особенного положения, которое сложилось в революционном движении 60—70-х годов XIX в.

Эта социологическая концепция как в теоретическом виде, так и в практических приложениях наиболее полно и ярко изложена в «Исторических письмах». В последующих сочинениях мыслителя она подвергалась лишь частичным усовершенствованиям.

3. ТЕОРИЯ ПРОГРЕССА И ОБОСНОВАНИЕ НАРОДНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

«Исторические письма» явились в известном смысле реакцией на увлечение разночинной интеллигенции естествознанием. Успехи естественных наук в середине XIX в. были так велики, что в них искали решения всех насущных вопросов жизни.

Сочинения Дарвина, Бюхнера, Молешотта, Сеченова и других естествоиспытателей и пропагандистов естественнонаучных знаний сделались настольными книгами мыслящих людей. Своей теорией реализма Писарев превратил преклонение перед положительным знанием в культ естествознания. Борясь против схоластики, рутины и беспочвенного мечтательства, он именно в естествознании видел средство рациональной организации труда, подъема благосостояния народа и воспитания реалистического взгляда на мир. Вследствие этого в кругах интеллигенции даже возникло противопоставление естественных наук общественным и явная недооценка последних.

Чутко подметив веяния времени, Лавров стремился исправить создавшееся положение. Нисколько не подвергая сомнению важность естественных наук в жизни общества, значение которых он хорошо понимал, ученый попытался, однако, восстановить в правах общественное знание и повернуть внимание молодежи к истории и социологии. Лавров восстал против тех, кто смотрел на естествознание как на «хлеб насущный», а в общественных науках видел только «приятный дессерт». Он согласен с тем, что «естествознание есть основание реальной жизни», и «человек, совершенно чуждый естествознанию, не имеет ни малейшего права на звание современно-образованного человека».[15] Вопросы естествознания каждую минуту вторгаются в жизнь человека, и нельзя ничего совершить, чтобы не пришел в действие целый ряд законов механики, физики, химии, физиологии и психологии, без ясного понимания которых «человек слеп и глух к самым обыденным своим потребностям и к самым высоким своим целям».[16]

Но при этом Лавров ставит вопрос: что ближе «жизненным интересам» человека — размножение клеток, «перерождение видов», спектральный анализ, двойные звезды или «законы развития человеческого знания, столкновение начала общественной пользы с началом справедливости, борьба между национальным объединением и общечеловеческим единством, отношение экономических интересов голодающей массы к умственным интересам более обеспеченного меньшинства, связь между общественным развитием и формою государственного строя...». Если поставить вопрос таким образом, отвечает Лавров, то вряд ли кто-нибудь, «кроме филистеров знания», не признает, что последние вопросы ближе и важнее для человека, теснее связаны с его «обыденной жизнью», чем первые. «Далее, строго говоря, они одни ему близки, одни для него важны. Первые лишь настолько важны и близки ему, насколько они служат к лучшему пониманию, к удобнейшему решению вторых».[17]

---

[15] Там же. Т. 2. М., 1965. С. 20.
[16] Там же.
[17] Там же.

Всякие достижения в области естествознания приобретают смысл только тогда, когда они используются для лучшего и справедливейшего устройства общественной жизни.

«Человек снова стал центром всего мира, но не для мира, как он существует сам по себе, а для мира, понятого человеком, покоренного его мыслью и направленного к его целям».[18] Изучая внешний мир, надо помнить, что для человека он есть только материал деятельности, фундамент, на котором строится общественное здание. «Поэтому, — заключает Лавров, — труды историка составляют не отрицание трудов естествоиспытателя, а неизбежное их дополнение».[19] Естествоиспытатель, пренебрегающий общественными науками, обнаруживает лишь «узость и неразвитость мысли». Ведь целенаправленная деятельность человека есть столь же неизбежный и естественный факт, как дыхание и кровообращение. Целеполагание в действиях людей и их борьба существовали и всегда будут существовать, следовательно, общественная жизнь людей — такой же достойный предмет изучения, как и жизнь внешнего мира.

Касаясь противопоставления естествознания наукам об обществе, Лавров обращает внимание на различие методов в этих двух рядах знания и на неодинаковую достоверность полученных ими результатов. Науки о природе уже теперь располагают совокупностью точных знаний, тогда как история и социология продолжают оставаться науками описательными, дающими лишь вероятные выводы, которые напоминают предсказания погоды. Соглашается Лавров и с тем, что практическое значение общественных наук еще не идет ни в какое сравнение с утилитарным влиянием, например, физики и химии. Это происходит потому, что исторические сведения используются как доводы в пользу различных теорий жизни, а, кроме того, современная жизнь так изменчива, что применение знаний о прошлом, даже при условии их точности, является делом крайне трудным. Однако, как заявляет Лавров, ни тот, ни другой из отмеченных недостатков не могут быть приняты за основание для игнорирования или отрицания историко-социологической науки. Напротив, ее слабость и относительная неразвитость должны рассматриваться как аргументы в пользу интенсивной разработки вопросов истории и связанных с ними вопросов социологии, чтобы через прошедшее познать настоящее и настоящее — в прошедшем.

Перед историей или, точнее, перед социологией Лавров ставит целый комплекс проблем. Она должна раскрыть форму и содержание исторического процесса, определить понятие прогресса, установив его движущие силы и критерий, а примени-

---

[18] Там же. С. 22—23.
[19] Там же.

тельно к современной жизни выяснить отношение к прогрессу различных классов населения, ответственность и обязанности критически мыслящих личностей перед народом, условия и средства превращения демократической интеллигенции в организованную общественную силу, способную сделаться активным двигателем прогресса. Он рассматривает, кроме того, вопросы, связанные с деятельностью политических партий, происхождение и судьбы «государственного элемента» в истории, природу и особенности взаимоотношений между нациями и другие общетеоретические и практические проблемы социально-экономической и идеологической сторон жизни общества.

Каждое историко-социологическое исследование предполагает прежде всего изучение процесса, т. е. явления в изменениях, и отыскание «закона, охватывающего явление во всех его повторениях». При этом Лавров в полном соответствии со своими методологическими установками объявляет, что «единственным орудием и единственным предметом истории» является человек. Поэтому, как он полагает, изучение общественного процесса невозможно без учета всех тех законов, которым подчиняется человек как существо физическое и нравственное, ибо без этого нельзя учесть человеческие потребности и влечения, побуждающие людей к активным действиям. Лавров называет три группы потребностей и влечений: 1) вытекающие бессознательно из физического и психического устройства человека; 2) бессознательно получаемые от общественной среды в виде готовых культурных форм, преданий, обычаев и привычек; 3) приобретаемые сознательно и хотя обусловленные объективно, но кажущиеся личностям независимыми от посторонних влияний. Третью группу потребностей Лавров выделяет как особенно важную, специфически человеческую область, раскрывающую непосредственные стимулы исторических деяний, ибо здесь история сталкивается с «сознанным расчетом интересов эгоистических личностей». Здесь обнаруживается «потребность лучшего, влечение к расширению знания, к постановке себе высшей цели, потребность изменить все данное извне сообразно своему желанию, своему пониманию, своему нравственному идеалу, влечение перестроить мыслимый мир по требованиям истины, реальный мир — по требованиям справедливости».[20] Эта целесообразная сознательная деятельность составляет «центральную нить», около которой группируются все стороны человеческой деятельности в ходе исторического развития.

Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношениях, воплощение в общественных формах истины и справедливости составляет, с точки зрения Лаврова, содержание исторического процесса, или «формулу прогресса».

---

[20] Там же. С. 40.

В сознании человека процесс истории всегда представляется в виде непрекращающейся борьбы за прогресс, за непрерывное движение вперед. Сообразно поставленным целям в истории люди выделяют близкую их нравственному идеалу тенденцию и вольно или невольно становятся на ее защиту и оправдание. Если идеал совпадает с началами, торжествующими в современности, то свою эпоху мы рассматриваем как венец всего предыдущего. Если, напротив, наши симпатии принадлежат тому, что очевидно ослабело, то мы верим, что «наша эпоха — критическая, переходная, патологическая, за которой последует торжество нашего идеала».[21] История как бы складывается из борьбы благодетельного и вредного начал; она хотя и знает с этой точки зрения регрессивные эпохи, однако ее необходимый, поступательный ход означает в конечном счете «приближение исторических фактов к реальному или идеальному лучшему». В качестве критерия для различения прогрессивного и регрессивного, отличия истинного идеала от ложного Лавров выдвинул «высшее благо человечества», т. е. абстрактный, вечный, внеклассовый принцип, пригодный для всех времен и всех народов.

Раскрыв, таким образом, понятие прогресса, который «сам по себе не более, как субъективный взгляд на события с точки зрения нашего нравственного идеала», Лавров обращает внимание на то, что в общественном развитии постоянно происходит столкновение личной пользы и общего блага ввиду неодинаковости субъективных идеалов. Однако противоречие между ними может и должно быть устранено. Как это сделать и каков общечеловеческий идеал — пока что поняли немногие «критически мыслящие личности», которые благодаря образованию сознали законы развития и возвысились над толпой, занятой исключительно добыванием средств существования и неспособной поэтому к оценке существующих общественных порядков и, следовательно, к прогрессу. Разделяя людей на мыслящих пассивно и мыслящих критически, Лавров именно последних объявляет ферментом исторического развития, двигателями прогресса, потому что в обществе все возникает и все изменяется вследствие работы мысли. Здесь субъективная социология получает свое полное оформление и вместе с тем четкую революционно-практическую направленность.

Обращаясь к современному ему общественному строю, Лавров находит, что в нем отсутствуют условия для совмещения общественных и личных интересов. Ни о какой солидарности нельзя говорить в применении к обществу, где господствует конкуренция и война всех против всех. Прогресс до сих пор коснулся ничтожного меньшинства, привилегированных классов, основная же масса народа по-прежнему находится вне

---

[21] Там же. С. 45.

цивилизации, так как лишена минимальных условий для физического, а тем более умственного и нравственного развития. Те же плоды цивилизации, которыми пользуется меньшинство, достигнуты неисчислимыми страданиями «большинства, борющегося за насущный хлеб, за кров и одежду». Поэтому цена прогресса очень велика и продолжает расти в геометрической прогрессии. «Впрочем, — замечает Лавров, — следует ужасаться не тому, что прогресс меньшинства обошелся дорого, но разве тому, что он обошелся *так* дорого, и что за эту цену сделано *так* мало».[22]

Каждое поколение ответственно перед потомством за сделанное и прежде всего за то, что оно могло сделать, но не сделало. Особенно велика ответственность «критически мыслящей личности», которая уже давно находится в положении неоплатного должника перед народом. Так Лавров подготавливает с помощью своей субъективной социологии обращение к русской демократической интеллигенции. Ей он указывает на цену прогресса и ей напоминает о том долге, который она, наконец, обязана вернуть народу.

«Перед каждой личностью, которая достигла до сознания потребности развития, встал грозный вопрос: будешь ли ты один из тех, кто готов на всякие жертвы и на всякие страдания лишь бы ему удалось быть сознательным и понимающим деятелем прогресса, или ты останешься в стороне, бездеятельным зрителем страшной массы зла, около тебя совершающегося, сознавая свое отступничество от пути к развитию, потребность в котором ты когда-то чувствовал? Выбирай».[23] По словам Лаврова, если личность знает, что делать, но бездействует, она — худший враг прогресса. Дело не в величине таланта, а в работе. И далее он поясняет: если же личность по каким-либо причинам не может активно бороться с самодержавным деспотизмом, которому «рабски аплодирует трусость и подлость», «тогда разумному, сознательному, но бессильному деятелю остается отойти от этого омута в сторону... когда может».[24] Иными словами, от пассивной части интеллигенции Лавров требует по крайней мере нейтралитета: кто не способен делать добро, тот пусть хотя бы не делает зла, масса которого и без того велика. Обличая общественную пассивность творческой интеллигенции, Лавров нападает на литераторов, которые «великолепно пишут о благе общества» и еще искуснее эксплуатируют своих ближних; на деятелей искусства, которые воспевают свободу слова, но «не прочь участвовать в цензурных учреждениях», добиваясь пенсий, орденов, чинов и состояний; на ученых, которые готовы «из своей эру-

---

[22] Там же. С. 81.
[23] Там же. С. 288—289.
[24] Там же. С. 101.

диции, смотря по обстоятельствам, делать арсенал для какого угодно направления». При этом они даже не думают о том, что «их ум и знание есть сила, оплаченная страданиями поколений, — сила же, за которую надо заплатить и им».[25] Весьма энергично Лавров нападает на русских либералов, понимавших необходимость преобразований, толковавших о прогрессе, но бездействовавших. «Всем жалобщикам о развратe времени, о ничтожестве людей, о застое и ретроградном движении следует поставить вопрос: а *вы* сами, зрячие среди слепых, здоровые среди больных, что *вы* сделали, чтобы содействовать прогрессу?».[26]

Та сила, на которую рассчитывал и к которой обращался Лавров, — это критически мыслящее, способное и желающее действовать в интересах народа меньшинство, т. е. радикальная часть разночинной интеллигенции и революционно настроенная молодежь. Но Лавров понимал все трудности борьбы с самодержавием ввиду немногочисленности и разрозненности интеллигенции, к тому же при отсутствии элементарных демократических свобод, что, естественно, затрудняло легальные формы деятельности. Поэтому в «Исторических письмах» он дает интеллигенции программу, как превратить борьбу личностей в действительную общественную силу, могущую привести к победе.

Революционная борьба, которую Лавров, связанный цензурными ограничениями, называет борьбой личности за прогресс, проходит в своем развитии ряд последовательно сменяющих друг друга фазисов. На первом — появляются «провозвестники» новых идей, люди, не только сознавшие негодность существующих общественных форм и необходимость их изменения в определенном направлении, но открыто высказавшие свои убеждения. Если их убеждения верны, то они обязательно найдут единомышленников и сочувствующих. Личности, сплоченные идейно, уже представляют потенциальную общественную силу. Но, чтобы сила обнаружила действие, нужен пример. «Нужно не только слово, нужно дело! Нужны энергические, фанатические люди, рискующие всем и готовые жертвовать всем. Нужны мученики, легенда которых переросла бы далеко их истинное достоинство, их действительную заслугу... Они станут недосягаемым, невозможным идеалом перед толпою. Но зато их легенда воодушевит тысячи тою энергиею, которая нужна для борьбы».[27] На этом втором фазисе борьбы мыслящие личности оформляются уже в действительную силу, только силу пока еще нестройную.

Чтобы сила не растрачивалась даром, надо ее организо-

---

[25] Там же. С. 91.
[26] Там же. С. 88.
[27] Там же. С. 121.

вать. Как подчеркивает Лавров, это самый трудный, но вместе с тем самый ответственный фазис борьбы. Разобщенные личности объединяются в организацию, или в партию, которая сообщает революционной силе направление и единство.

Учение Лаврова о партии — едва ли не самая интересная и глубокая часть его практической программы, прямо выведенной им из обобщенного опыта истории. Партия как политическая организация решает, собственно, чисто техническую задачу: «С наименьшею тратою сил совершить наибольшую работу». Она концентрирует и направляет действия «спокойных и сознательных работников». Являясь подобием штаба, партия вырабатывает тактику неуклонной, терпеливой борьбы и «рассчитанных ударов». В основе ее действий лежит «строгая мысль», заключающая в себе итоги последних достижений научного знания. Важнейшим организационным принципом построения революционной партии Лавров считал строгую дисциплину, подчинение «индивидуальных воль», общему направлению мыслей и общему плану действий, ибо партия — это «коллективная сила».

Партия объединяет не всех революционеров, а только наиболее сознательных и способных подчинить себя коллективной воле организации. Вне партии остается еще значительное число «критически мыслящих личностей», по разным причинам задержавшихся на втором и даже на самом начальном фазисах революционного развития. Они составляют резерв партии и ее опору в кругах интеллигенции. Другим, более могущественным союзником партии является страдающий народ. Общественная партия не есть партия кабинетных ученых. Она и создается для того, чтобы пробудить сознание народа и возглавить его в ходе революции.

По мнению Лаврова, партия должна возможно быстрее двигаться к цели, потому что «затяжная борьба», ожесточая борющиеся силы, влечет за собой усиление реакции и чревата опасностями для самой партии как целостного организма. Одна из них — опасность внутренних раздоров вследствие различных психологических мотивов, свойственных каждой личности. Другой опасностью является окаменение «в застое одностороннего стремления». Имея в виду примеры перерождения политических партий в античном, феодальном и капиталистическом обществах, Лавров предостерегает от этого народников. Партия сильна идейным и организационным единством, но это не исключает разномыслия ее членов в поисках общего решения. Члены партии должны «оставаться *мыслящими* личностями, не обращаясь в машины для чужой мысли». В противном случае партия превратится в «нравственное рабство», в механизм для «побуждения и целей одной личности» или сделается ареной борьбы за «личное преобладание». Чтобы этого не случилось, подчеркивает Лавров, надо постоянно помнить:

«Важно — не *кто* победил; важно — *что* победило. Важна торжествующая идея».[28]

Учение Лаврова о партии оказало сильное влияние на организационное оформление складывавшегося народнического движения. «Земля и Воля» и еще более «Народная Воля» представляли собой централизованные и достаточно сплоченные конспиративные партии, которые, несмотря на сравнительную малочисленность, действительно являлись внушительной политической силой. По словам В. И. Ленина, «Народная Воля» была «превосходной организацией». Революционный опыт народников в этом отношении был использован при построении социал-демократической партии в России. С другой стороны, развивая свои мысли об организации революционеров, Лавров опирался на уже накопленный в России опыт: деятельность Герцена, Белинского, Чернышевского, «Молодой России», ранних народнических кружков.

Конечно, теория «критически мыслящей личности» была заимствована из философии младогегельянцев, но революционный поворот она получила у Лаврова под влиянием движения разночинцев. Идея об общественной роли интеллигенции и ее долга перед народом вызревала в русской общественной мысли начиная с 40-х годов: от революционного просветительства до «мыслящего пролетариата». Роль Лаврова состояла в том, что он как нельзя более своевременно свел все это в стройную теорию.

Однако его учение о партии, несмотря на отмеченные положительные черты, во-первых, крайне абстрактно, построено вне какой-либо связи с конкретно-историческими отношениями в обществе. Лавров полагал, что его суждения имеют всеобщую применимость. «Борьба личности против общественных форм и борьба партий в обществе, — писал он, — так же древни, как и первая историческая общественная организация».[29] Во-вторых, Лавров имел в виду бессословную интеллигенцию, движимую не какими-либо социально-классовыми интересами, а исключительно «силой мысли». И, наконец, в-третьих, вместо анализа классовых противоречий, которые определяют природу и цели политических партий, Лавров толковал о психологических и нравственных мотивах личностей.

В 1881 г. Лавров дополнил «Исторические письма» письмом XVI «Теория и практика прогресса». В нем он указал читателям, в каком направлении «перестроил бы все целое „Исторических писем", если бы принялся за них в начале 80-х годов, а не в конце 60-х».[30] В этом новом дополнительном разделе Лавров в сжатом виде повторяет основные идеи книги и вносит при этом некоторые уточнения в свою концепцию,

[28] Там же. С. 126.
[29] Там же. С. 130.
[30] Там же. С. 241.

свидетельствующие о том, что идеолог народничества стал отходить от субъективного метода в социологии. Прежде всего он заменил старое определение прогресса новой формулировкой. Если прежде содержание прогресса он сводил к развитию личности на основе удовлетворения физических и нравственных потребностей, то теперь под прогрессом он понимает «рост общественного сознания, насколько оно ведет к усилению и расширению общественной солидарности...».[31] Как в этой формулировке, так и в самом тексте дополнительного письма заметно перенесение центра тяжести с абстрактно толкуемой личности на реальное общество. Не отказываясь вполне от субъективизма, Лавров тем не менее вносит в социологию элементы, возникшие в его сознании, по-видимому, не без влияния марксизма. В понятие прогресса Лавров включает экономический фактор, считая, что наряду с другими явлениями, обусловливавшими развитие истории, должна быть учтена «роль экономических сил во все периоды жизни человечества».[32] Затем он высказывается еще более определенно: «...без ясного понимания экономического процесса производства, обмена и распределения богатств, историк никогда не может сделаться историком народных масс, которые преимущественно подчинены условиям экономического обеспечения».[33]

Если в 60-х годах все проблемы борьбы за прогресс Лавров, по существу, связывал только с деятельностью «критически мыслящих личностей», то позднее он все больше и больше стал обращаться к личности, как члену «коллективного организма». Отсюда и идея солидарности, выдвинутая им в качестве критерия прогресса.

Освобождение Лаврова от абстрактных схем легко прослеживается на примере решения вопросов о классовой структуре общества, о государстве и праве. В «Исторических письмах» проблема классов была практически обойдена; она подменялась рассуждениями о прогрессистах и реакционерах, о мыслящих личностях и толпе, имущих и неимущих. Позднее Лавров стал оперировать понятиями «класс», «классовая борьба» и связывать их с «экономическим и политическим неравенством». Если прежде он был сторонником давно устаревшей теории естественного права, в соответствии с которой полагал, что государство возникло как орган всеобщей безопасности и лишь впоследствии «выродилось в *договор* немногих эксплуататоров против массы эксплуатируемых»,[34] то теперь сущность государства рассматривается как «господство одного класса над другим». «Но господство политическое, — писал Лавров, —

---

[31] Там же. С. 274.
[32] Там же. С. 265.
[33] Там же. С. 266.
[34] Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы. Т. IV. М., 1935. С. 245.

невозможно без господства экономического, а потому политически господствующий класс, составляющий власть в государстве, должен быть и классом экономически господствующим, концентрирующим в своих руках собственность за счет других. Экономическая монополия собственности есть неизбежное условие существования государственной власти, без которой невозможна цивилизация, невозможен и прогресс».[35]

И, наконец, в поздних работах Лаврова более реальное содержание вкладывается в учение о социализме. На место общегуманистических принципов истинности и справедливости выдвигается требование коренного преобразования экономического и политического строя, без чего не может осуществиться «солидарное развитие человечества в других направлениях» повседневной жизни. И сам социалистический идеал Лавров считает не плодом свободного творчества мыслящей критически личности, а итогом изучения опыта классовой борьбы и законов социально-экономического развития общества.

Итак, оставаясь на почве субъективной социологии, Лавров делал заметные шаги в сторону материалистического понимания истории. Проводя в своих работах целый ряд заимствованных из марксистской теории положений, Лавров, подобно Бакунину и Ткачеву, знакомил русских революционеров с теорией основоположников научного коммунизма, которую сам он, в сущности, до конца так и не понял.

---

[35] Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 278.

Глава XXXII

М. А. БАКУНИН

Восемь лет одиночного заключения в саксонских, австрийских и русских крепостях и еще четыре года, проведенные в сибирской ссылке, можно считать совершенно выпавшими из жизни Бакунина. Весь этот период гражданского небытия более чем в десять лет разделяет жизнь русского революционера на две половины — 30—40-е и 60—70-е годы, принадлежащие разным историческим эпохам. На общественно-политическом поприще Бакунин выступил дважды и оба раза своеобразно вписался в историю философии.[1]

1. БУНТАРСКО-АНАРХИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА

Осуществив побег из Сибири через Японию и Америку, Бакунин в 1861 г. прибыл в Лондон, где поначалу примкнул

---

[1] Философские взгляды Бакунина периода 30—40-х годов изложены в настоящей книге (разд. шестой, гл. XVI, § 4).

к герценовскому «Колоколу». Первые годы после возвращения он посвятил пропаганде идей славянского освобождения, которые сложились у него еще в 40-е годы. В речах и письмах, в статьях и брошюрах Бакунин излагает план создания всеславянской федерации, предполагавший решение не только национального, но и социального вопросов.[2] В 1863 г. вместе с Герценым он становится на сторону восставших поляков и принимает энергичные меры помощи повстанцам.

Но примерно с 1864 г. славянский вопрос в сознании Бакунина постепенно отодвигается на второй план, заслоняясь выработкой теории революционного анархизма и проектами всемирного тайного общества для освобождения трудящихся всех стран. Такая организация и была создана им в конце 60-х годов под названием «Альянс социалистической демократии». В 1868 г. Бакунин и его сторонники вступили в Интернационал. Однако вопреки взятому обязательству распустить «Альянс», Бакунин сохранил тайный союз внутри «Международного Товарищества рабочих». По этой причине, а также вследствие принципиальных расхождений между марксистами и бакунистами по важнейшим политическим и теоретическим вопросам в Интернационале развернулась острая борьба, закончившаяся исключением Бакунина и его ближайших сторонников на Гаагском конгрессе в 1872 г.

После поражения Парижской коммуны и нескольких неудачных попыток возглавить революционные вспышки во Франции и Италии в умонастроениях Бакунина появляются пессимистические ноты. Подавленный неудачами, измученный болезнями старый революционер заявляет о своем уходе из политической жизни. В 1876 г. Бакунин умер.

Бакунин был прежде всего общественным деятелем, революционным агитатором, человеком, по своему характеру мало приспособленным к систематическому научному труду. Да и на теорию он смотрел с практической точки зрения, приспосабливая ее к задачам пропагандистской работы. Правда, писал он много, но это были по преимуществу обширные письма, разного рода инструкции и программы, политические статьи и брошюры. Только в последние годы жизни Бакунин попытался изложить в систематизированном виде свои воззрения. Так появились главные из его работ: «Кнуто-Германская империя и социальная революция», «Государственность и анархия». Последняя имела особенно сильное влияние в России и легла в основу идеологии бакунистско-бунтарского направления в народничестве. Для понимания философских и социологических взглядов Бакунина большое значение имеют оставшиеся незаконченными работы «Бог и государство», «Феода-

---

[2] См.: Бакунин М. А. «Народное дело». Пугачев, Романов или Пестель?//Избр. соч.: В 5 т. Т. III. Пг.; М., 1920.

лизм, социализм и антитеологизм», а также обширная переписка.

Роль Бакунина в международном революционном движении не может быть определена однозначно. Она достаточно сложна и противоречива. С одной стороны, это был честный революционер, всю жизнь посвятивший делу освобождения трудящихся от эксплуатации и угнетения. Устно и письменно он клеймил деспотические режимы и буржуазные порядки, звал народные массы к революции и сам участвовал в революционных боях, доказывая, что только социалистическое общество, основанное на коллективном владении средствами производства, сделает невозможным порабощение человека человеком, обеспечит равенство, свободу и справедливость. Его деятельность и пропаганда оказали сильное революционизирующее воздействие на современников во многих странах, не исключая и передовые страны Европы.

Но с другой стороны, Бакунин был анархистом и не принимал теорию пролетарской революции, выработанную основоположниками научного коммунизма. Рассматривая всякое государство как орудие угнетения народа, он распространял этот взгляд и на диктатуру пролетариата. С этим было связано и отрицательное отношение к политическим формам классовой борьбы, которые, по его мнению, отвлекали рабочий класс от главной задачи — разрешения социального вопроса. Вместо массовых революционных партий анархист-бунтарь имел в виду тайные группы, составленные из революционной интеллигенции. Такого рода теоретические и тактические установки в условиях Западной Европы, где к 60-м годам уже сложились зрелые формы борьбы рабочего класса, находились в противоречии с самим ходом революционного движения пролетариата ведущих капиталистических стран.

Анархизм Бакунина с его теорией и тактикой отразил протест мелкой буржуазии, рабочих-ремесленников, крестьянских масс и деклассированных слоев населения против социального гнета главным образом в отсталых странах: в Италии, Испании, Швейцарии и странах Латинской Америки.

Особенно сильным было влияние Бакунина в России, которая еще только вступала на путь капиталистического развития. Пролетариат как класс только зарождался, основное население страны по-прежнему составляло крестьянство. В этих условиях бакунизм вполне укладывался в рамки русского освободительного движения. Он воспринимался как «бунтарство», как средство борьбы крестьянских масс за освобождение от самодержавно-крепостнического гнета и поэтому утвердился в качестве одного из главных направлений революционного народничества.

В отличие от Лаврова, считавшего, что революции должна предшествовать длительная пропаганда в народе, Бакунин

полагал, что народ надо не учить, а бунтовать. Этот тезис и составляет существо народнической программы Бакунина, которая опиралась на убеждение, что в русском народе давно созрели необходимые предпосылки социальной революции. Народные массы, доведенные до крайней степени нищеты и порабощения, не ждут освобождения ни от государства, ни от привилегированных классов, ни от каких-либо политических переворотов, а только от социальной революции, опирающейся на усилия самого народа. В гуще народа давно сложился под влиянием «многовекового опыта и мысли» идеал социалистического устройства общественной жизни, в котором Бакунин усматривал три основные черты: 1) убеждение, что вся земля принадлежит тем, кто ее обрабатывает; 2) общинное землепользование с периодическими переделами; 3) общинное самоуправление и «решительно враждебное отношение общины к государству». Однако народный идеал, с точки зрения Бакунина, небезупречен и не может быть принят в том виде, как он сложился, ибо в нем наряду с положительными чертами нашли отражение и «отрицательные» стороны жизни народа. К ним относятся: «патриархальность», «поглощение лица миром» и «вера в царя». Вера в царя — это такая же иллюзия, как и вера в бога, но если с царистскими надеждами революционерам надлежит вести всяческую борьбу до тех пор, пока они не исчезнут, то религиозный вопрос не должен стоять на первом плане революционной пропаганды до решения главного социального вопроса.

В оценке русской общины Бакунин стоит ближе к Чернышевскому, чем к Герцену. Если последний видел в общине чуть ли не готовое основание социализма, то, по мнению Бакунина, сельский быт нуждается в существенных преобразованиях. Община поддерживает «патриархальный деспотизм», убивает индивидуальную инициативу. В ней нет свободы, а следовательно, нет прогрессивного развития. Бакунин приписывает все отрицательные черты общинного быта влиянию государства, которое, по его словам, «окончательно раздавило, развратило русскую общину, уже и без того развращенную своим патриархальным началом. Под его гнетом само общинное избирательство стало обманом, а лица, временно избираемые самим народом... превратились, с одной стороны, в орудия власти, а с другой — в подкупленных слуг богатых мужиков-кулаков».[3] Таким образом, Бакунин далек от идеализации сельской общины, но, несмотря на это, он не отвергает общинную организацию как таковую. Впрочем, в отличие от Чернышевского, связывавшего построение социализма в России с установлением демократической республики и видевшего в республиканизме важнейшее условие для развития общинного на-

[3] Бакунин М. А. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. II. СПб., 1907. С. 254.

чала, Бакунин ставил будущее общины в зависимость от полного разрушения государства и исключения из жизни народа принципа власти.

Бакунин исходил из убеждения, что русский мужик — социалист по инстинкту и бунтарь по природе. Исторически сложившимися в России формам протеста являются: для личности — разбой, а для целого народа — всеобщий бунт или революция. Ссылаясь на народные движения под руководством Разина и Пугачева, он доказывал возможность крестьянского восстания в масштабах всей страны. Народ находится в состоянии, когда «ничего не стоит поднять любую деревню». Но для того чтобы поднять вдруг все деревни, чтобы внести в стихийный бунт организованные формы и подчинить его единому плану, необходимо создать инициативные группы из революционной молодежи, еще неразвращенной самодержавием. Революционная интеллигенция или, как выражался Бакунин вслед за Писаревым, «умственный пролетариат», должна стать «приуготовителем» народной революции. На нее возлагалась обязанность, во-первых, разъяснить народу, что в нем живет несокрушимая сила, способная смести все на своем пути; во-вторых, она должна установить связи между селами и областями через печатную или «изустную» газету; в-третьих, рассказать трудящимся о революционном движении западноевропейского пролетариата «для того, чтобы наш крестьянин и наш фабричный работник не чувствовал себя одиноким, а знал бы напротив, что за ним, под тем же гнетом, но зато и с тою же страстью и волею освободиться, стоит огромный, бесчисленный мир к всеобщему взрыву готовящихся чернорабочих масс».[4] Бакунин призывал учащуюся молодежь бросать гимназии и университеты и идти в гущу народа для революционной работы, для подготовки «всесокрушительного бунта». При этом он советовал народникам обратить внимание в первую очередь на население Поволжья и Дона, т. е. на те области, где, как ему казалось, еще живы настроения времен Разина и Пугачева, а также на раскольников и сектантов, гонимых правительством и церковью.

Анархизм Бакунина и его народническая программа опирались на своеобразную философско-социологическую концепцию, которая впитала в себя самый разнообразный теоретический материал. В процессе своего идейного развития он попеременно испытал влияние со стороны Гегеля, Герцена, Фейербаха, Прудона, Дарвина, Конта и Маркса, учения которых подчас причудливо наслаивались в его сознании.

---

[4] Там же. С. 262—263.

2. МАТЕРИАЛИЗМ И АНТИТЕОЛОГИЗМ

Первую философскую закалку Бакунин получил еще в кружке Станкевича, где считался признанным знатоком Гегеля. Однако позднее, отбросив идеалистическую метафизику как бесплодную умственную спекуляцию, Бакунин не отказался от диалектики, а стремился, подобно Герцену и Белинскому, переработать диалектический метод Гегеля в материалистическом направлении. В 60-е годы его на некоторое время захватила, как и других теоретиков народничества, волна позитивизма и вульгарного материализма. И хотя Бакунин не сделался ни последователем Конта, ни сторонником «дешевых разносчиков материализма», некоторые следы обоих философских школ сохранились в его мировоззрении.

Элементы антропологизма, идущие от Фейербаха, заимствования из Прудона, ссылки на Конта, Бюхнера и Фохта — все это тянуло Бакунина назад, к устаревшим решениям в теории. Но, с другой стороны, владение диалектическим методом, пусть и не в совершенной форме, последовательный материализм и атеизм, а также стремление опереться на исходные принципы исторического материализма в социологии ставят Бакунина в один ряд с классиками русской материалистической философии середины XIX в. и намного выше всех народников.

В философии Бакунина критическая сторона явно преобладает над позитивной. Он посвящает много страниц опровержению идеализма вообще и религии в особенности. Революционер-бунтарь не уставал доказывать, что «везде религиозный и философский идеализм (причем последний представляет более или менее вольный перевод первого) служит в наше время знаменем материальной эксплуатации; тогда как, наоборот, знамя теоретического материализма, красный флаг экономического равенства и социальной справедливости воздвигается практическим идеализмом угнетенных и умирающих с голода масс, стремящихся осуществить величайшую свободу и человеческое право каждого в братстве всех людей на земле».[5] Материализм и идеализм противоположны во всем. Взяв за точку отправления материальный мир, материалистическая школа логически приходит к «действительной идеализации», ибо выдвигает перед человечеством высокие идеалы справедливости и указывает на реальные пути достижения полной и окончательной «эмансипации общества»; со своей стороны, идеалисты принимают за основание «идеал», но в действительности стремятся к установлению «грубого деспотизма и подлой, несправедливой эксплуатации под видом церкви и государства». С материалистической точки зрения, историческое развитие общества есть «возвышение», переход от «животности» к «че-

---

[5] Бакунин М. А. Бог и государство. Пг., 1918. С. 43.

ловечности» со всеми вытекающими отсюда благами; идеализм, напротив, в центр ставит божество, а народные массы обрекает на «животное прозябание». Материализм отрицает свободу воли и вместе с тем отстаивает свободу для всех; идеализм же «во имя человеческого достоинства» провозглашает свободную волю, а на деле выступает в качестве «деспота мысли», душит свободу и поддерживает власть имущих. «Одним словом,— заключает Бакунин свои рассуждаения о партийно-классовом характере философии,— всегда в жизни вы найдете идеалистов за практическим осуществлением самых пошлых материалистических целей, тогда как материалистов вы увидите преследующими и осуществляющими самые великие идеальные стремления и мысли».[6] Кто же они, эти ревностные защитники и покровители идеализма? Это: «царствующие дома» всех стран с их многочисленными придворными, «черная фаланга иезуитов» во всевозможных рясах, дворянство, высшая и средняя буржуазия, «либеральные доктринеры и либералы без доктрин», словом, все явные и скрытые «душители свободы».

Отличительную черту идеалистической философии всех времен составляет то, что она противоречит здравому смыслу и опыту, пренебрегает достижениями положительной науки. Вместо того, чтобы следовать естественным путем снизу вверх, от низшего к высшему, от простого к сложному, иными словами, от мира неорганического к миру органическому, растительному и животному, а затем к человеку и его сознанию, идеалистические мыслители, ослепленные «божественным фантомом», который унаследован ими от теологии, идут как раз обратной дорогой. Они начинают с бога как личности или божественной субстанции, и уже их следующий шаг есть «страшное падение» с высот «вечной идеи» в «ничтожество материального мира». Когда, как и почему произошел переход от мысли к бытию, от «абсолютного совершенства» к «абсолютному несовершенству» — этого ни один идеалист и ни один теолог не может объяснить. Для разрешения этого salto mortale написаны горы томов и созданы самые замысловатые системы, начиная с древнейших времен до Гегеля включительно. Отдав предпочтение духу перед материей в решении основного вопроса философии, идеалисты неизбежно запутываются в неразрешимых противоречиях и вынуждены обращаться за помощью к наивной, слепой вере.

Другое гносеологическое затруднение идеализма Бакунин видит в решении проблемы души. Как теологи, так и метафизики крепко держатся за бессмертие души. По их учению, божественная субстанция одухотворяет весь мир, но в качестве своего фокуса избирает человека и воплощается в его духовном мире. Бакунин подробно останавливается на разборе

[6] Там же. С. 44.

вопиющих нелепостей, вытекающих из такого утверждения. Если божество едино, бесконечно и всесовершенно, тогда как оно вмещается в отдельном ограниченном и несовершенном теле? Будучи слишком ограниченным для того, чтобы вместить в себя всю «божественную безграничность», человек может содержать в себе только очень малую долю духовного начала; если предположить, что бог целиком вмещается в человеке, тогда каждый человек превращается в бога. Одна несообразность влечет за собой другую. «И такие нелепые сказки,— возмущается Бакунин, — такие чудовищные доктрины преподаются при полном свете девятнадцатого столетия во всех народных школах Европы по особому наказу правительств».[7]

Критика идеализма естественным образом приводит Бакунина к опровержению религии и обоснованию атеизма. Как то, так и другое составляет одну из важнейших сторон его мировоззрения. Атеизм Бакунина — это развернутая система взглядов на происхождение и сущность религии, на социальные гносеологические и психологические корни верований в сверхъестественное. Но больше всего в своих произведениях он толкует о религии как о «всесокрушающей дубине», с помощью которой власть имущие «побивали свободу». Постановка вопроса о служении религии и церкви целям экономического и политического угнетения трудящихся заставила Бакунина искать пути преодоления религиозных предрассудков, поэтому в отношении религии, как и в отношении идеализма, по его мнению, не должно быть никаких уступок или компромиссных решений.

Выйдя из животного состояния, человек приобретает способность к абстрактному мышлению и благодаря этой способности тотчас же попадает в «религиозное рабство», которое Бакунин объясняет как результат противоречия между естественной потребностью у человека к обобщению бесконечного многообразия предметов и явлений и крайней скудостью знаний о мире, находившихся в распоряжении первобытных людей. «Все религии,— замечает Бакунин,— с их богами, полубогами, пророками, мессиями, святыми были созданы легковерной фантазией человека, не достигшего еще полного развития и полного обладания своими способностями». А так как человек на ранних стадиях своего существования мыслил антропоморфически, то и получается, что «религиозное небо есть не что иное, как мираж, в котором человек, экзальтированный верой и невежеством, находит свой собственный образ, но увеличенный и опрокинутый, т. е. обожествленный».[8] Следовательно, идея божества — плод невежества и первых неуверенных шагов человеческой абстракции.

---

[7] Там же. С. 6.
[8] Там же. С. 17.

И спустя много столетий независимо от хода цивилизации, до последнего времени народные массы продолжают оставаться в невежестве благодаря систематическим усилиям властей. Таким образом, невежество по-прежнему составляет питательную среду для религии даже в цивилизованном обществе, но не оно теперь играет определяющую роль. Главную причину живучести религиозных предрассудков и суеверий Бакунин правильно усматривает в социально-экономическом строе. Он так и пишет: «...суеверие народа, естественным образом сопряженное в нем с невежеством, не коренится, однако, столько в этом невежестве, сколько в его нищете, в его материальных страданиях и в неслыханных притеснениях всякого рода, претерпеваемых им всякий день... религиозные представления и басни, эта фантастическая склонность к нелепому, явление еще более практическое, чем теоретическое, а именно не столько заблуждение ума, сколько протест самой жизни, воли и страсти против невыносимой жизненной тесноты».

В условиях эксплуататорского общества народ, доведенный до минимума в удовлетворении материальных, моральных и интеллектуальных потребностей, лишенный «просвета и горизонта», ищет в религии иллюзорный выход. «Церковь, — по меткому определению Бакунина, — представляет для народа род небесного кабака, точно так же, как кабак представляет нечто вроде церкви небесной на земле, как в церкви, так и в кабаке он забывает хоть на одну минуту свой голод, свой гнет, старается успокоить память о своей ежедневной беде один раз в безумной вере, а другой раз в вине. Одно опьянение стоит другого».[9]

Со своей стороны представители господствующих классов: монархи, священники, чиновники, полицейские, финансисты, капиталисты, адвокаты, экономисты, политики, купцы, кончая самым мелким торговцем пряниками — крепко держатся за религию как за «предохранительный клапан». Религия для них служит важнейшим средством, с помощью которого они держат народ в повиновении. Даже буржуазная интеллигенция, хотя и отбрасывает нелепости традиционной религии, однако цепляется за главный абсурд — существование бога, который под различными соусами преподносится во всех системах «трансцендентального идеализма». Между религией и идеализмом Бакунин не видит принципиальной разницы ни в гносеологическом, ни в социальном отношении. Религия есть грубый, примитивный идеализм, тогда как идеализм — это рафинированная теология, рожденная «от незаконного сожительства неразумной веры с трезвым научным разумом».[10]

---

[9] Бакунин М. А. Полн. собр. соч. Т. II. С. 251—252.
[10] Бакунин М. А. Бог и государство. С. 9.

Неисчислимый вред религии Бакунин видит в том, что она растлевает рассудок людей — «главное орудие освобождения», воспитывает трусость — «главное условие рабства», убивает справедливость — «строгого охранителя братства и главное условие мира», изображает труд, — посредством которого человек становится действительным человеком и создает материальные и культурные ценности, — как заслуженное наказание, как проклятие, оправдывая безделье «торжествующих плутов, привилегированных объектов божественного снисхождения». «Идея бога, — заключает Бакунин, — влечет за собою отречение от человеческого разума и справедливости, она есть самое решительное отрицание человеческой свободы и приводит неизбежно к рабству людей в теории и на практике».[11]

Поскольку Бакунин считал религию одним из препятствий на пути к свободе, а ее уничтожение — условием освобождения личности, то вопрос о путях преодоления «религиозных нелепостей, мучающих мир», имел для него чрезвычайно важное значение. Он видел два средства, взаимно дополняющих друг друга,— рациональную науку и социальную революцию. Наука, опирающаяся на изучение фактов реального мира, способна разоблачить тайны религиозного вероучения и подорвать его влияние на умы благодаря распространению материалистического миропонимания. Но она бессильна устранить те условия жизни, которые порождают религиозные иллюзии. Только социальная революция может вырвать самые корни религиозных верований и, обеспечив построение социалистического общества, «будет иметь власть одновременно запереть все кабаки и все церкви».

Среди направлений религиозно-идеалистической мысли Бакунин особо выделяет гегельянство, в лице которого он как бы сводит счеты со своими юношескими увлечениями. Теперь для него Гегель — величайший метафизик настоящих и прошлых времен, который «довел развитие спекулятивной философии до кульминационного пункта, так что, движимая своей собственной диалектикой, она необходимо должна прийти к самоуничтожению».[12] Иное отношение у него к Фейербаху, которого он считает «величайшим мыслителем наших дней». Партия левых гегельянцев, которую возглавил Фейербах, сорвала с гегелевского учения «консервативную маску и представила во всей наготе беспощадное отрицание, составляющее его настоящую суть».[13] Однако, ниспровергнув теологию и идеализм, философия Фейербаха оказалась непоследовательной; она не преодолела до конца умозрительную метафизику и потому дожна была уступить место новым учениям последовательных материалистов, к числу которых Бакунин относит

[11] Бакунин М. А. Избр. соч. Т. II. Пг.; М., 1919. С. 160.
[12] Там же. Т. III. С. 154.
[13] Бакунин М. А. Полн. собр. соч. Т. II. С. 160.

Бюхнера, Маркса и Конта. Последний, по его мнению, особенно много сделал для систематизации новой философии, которая навсегда покончила с метафизикой. Таким образом, верно схватив основные моменты философского движения в Европе, Бакунин не усмотрел глубокой пропасти, отделяющей диалектический материализм от позитивизма и вульгарного материализма, и был далек от понимания революционного переворота, произведенного Марксом и Энгельсом в философии.

Новая философия, которая окончательно порвала с метафизическими системами, именуется Бакуниным по-разному. В одних случаях он называет ее рациональной универсальной наукой, отличающейся от наук строго экспериментальных тем, что охватывает мир как целое и пользуется более широкими методами познания, в других — Бакунин говорит о позитивной философии и ссылается на Конта, который, как ему кажется, своей классификацией ясно определил место философии в системе наук. Упуская субъективно-идеалистическую направленность огюст-контизма, он выхватывает из него отдельные положения и некритически пользуется позитивизмом при обосновании «антитеологизма». Истолковывая иногда позитивизм как материализм, Бакунин безоговорочно причисляет себя к представителям материалистической школы, выдвигает в качестве основного тезиса утверждение, что естественная и общественная жизнь всегда предшествует мысли, которая есть только одна из ее функций, но никогда не бывает ее результатом.

Противопоставляя материализм всевозможным системам идеализма в решении основного вопроса философии, Бакунин пишет: «Мы называем *материальным* все, что есть, все, что происходит в действительном мире, как в человеке, так и вне его, и мы применяем слово *идеальный* исключительно к продуктам деятельности человеческого мозга; но так как наш мозг есть вполне материальное образование и что, следовательно, вся деятельность его также материальна, как и действительность всех других материальных сущностей, вместе взятых, то отсюда следует, что мы называем материей или материальным миром, нисколько не исключает, а, напротив, обнимает собою неминуемо и мир идеальный».[14] Материальный мир охватывает собой всю лестницу существ, начиная с самых простых неорганических тел и кончая строением мозга величайшего гения.

Из категорий материалистической философии Бакунин выделяет понятие материи как самое фундаментальное. Его-то прежде всего он и защищает в борьбе с идеалистической метафизикой. Идеалисты всех школ, теологи и метафизики, замечает Бакунин, очень оскорбляются, когда им говорят, что чело-

---

[14] Бакунин М. А. Избр. соч. Т. V. Пг.; М., 1921. С. 64.

век со всем своим великолепным умом, со своими высокими мыслями и стремлениями, подобно всему существующему в реальном мире, представляет собой всего лишь продукт материи. Но они при этом изображают материю в виде грубой инертной массы, как «нечто тупое, неодушевленное, неподвижное, неспособное произвести ни малейшей вещи». «Они,— продолжает Бакунин,— отняли у материи ум, жизнь, все определяющие качества, действительные отношения или силы, самое движение, без коего материя не была бы даже весомой, оставив ей лишь абстрактную непроницаемость и неподвижность в пространстве».[15] Все эти силы, способности и качества идеалистические мыслители приписали духовной субстанции, а затем, переменив роли, объявили этот предмет их отвлеченной фантазии «всем», а реальный, действительно существующий мир — «ничем».

Бакунин отказывается от механистического взгляда на материю, распространенного в старой философии. Материя, в его понимании,— «стремительная, вечно подвижная и плодотворная». Эта материя «с определенными химическими или органическими качествами и проявляющаяся механическими, физическими, животными или интеллектуальными свойствами или силами», которые ей неизбежно присущи, ничего общего не имеет «*с презренной материей* идеалистов».[16] Таким образом, в понятие материи Бакунин включает все многообразие форм и проявлений объективного мира. Подчеркивая имманентную активность и динамизм, взаимосвязь и взаимопроникновение процессов природы, он уверенно отстаивает позиции диалектического материализма.

Все проявления материи от простейших механических действий до высших духовных продуктов человеческого мозга подчинены объективным закономерностям, под которыми Бакунин понимает повторяемость отношений в группах явлений. Благодаря стечению одних и тех же условий, связей и взаимодействий, ставших постоянными вследствие частого повторения, человек мог установить и познать то, что обычно называют механическими, физическими, химическими, физиологическими и иными законами. Другими словами, законы, фиксируемые наукой, представляют собой абстракции, извлеченные человеческим разумом из развития вещей. К числу универсальных закономерностей мира Бакунин относит последовательное развитие в направлении от простого к сложному, снизу вверх, от низшего к высшему. Это поступательное движение проявляется во всеобщей причинно-следственной связи, в действии и противодействии, в борьбе как основном факторе жизни природы.

Природа — это «*вечная и всемирная видоизменяемость*

---

[15] Там же. Т. II. С. 148.
[16] Там же.

в безграничном движении без начала и без конца».[17] Беспрерывное воздействие целого на каждый атом и каждого атома на целое создает совокупность миров, являющихся «одновременно и созидателями и продуктами». Вечно деятельная природа, представляющая собой сцепление и перекрещивание бесчисленного множества причин и следствий, непрерывно создает свои образования вновь и вновь, развивает, питает, сохраняет, а потом разрушает или превращает в новые. В этом смысле природа есть высшее существо, которое проникает своей непреодолимой деятельностью все бытие. Своим многообразным творчеством на основе объективных законов, присущих ей, природа определила геологическое, климатическое и географическое строение земли и, «рассеявши по ее поверхности все богатства и сокровища органической жизни, продолжает создавать мир (людской) человеческий». Бакунин доказывает, что, следуя естественной эволюции, органический мир вырастает из неорганического, животное царство — из растительного и, наконец, из «животной жизни» развивается человек.

Человек обрисован Бакуниным как высшее произведение природы, как самое совершенное проявление «животного начала». Постепенно выделившись из животного мира, первобытные люди, «наши Адамы и Евы», были если не гориллы, то по меньшей мере их очень близкие родичи, всеядные умные и жестокие животные. «Мир человеческий», будучи непосредственным продолжением органического мира, отличается от последнего принципиально новым элементом — мышлением. Хотя человек не единственное разумное существо на земле (животные тоже в какой-то степени обладают умственными способностями), но только у человека мозговое развитие достигает такой степени совершенства, которая приводит к созданию моральных, научных, культурных и других чисто человеческих ценностей.

Подобно революционерам-демократам 40—60-х годов, Бакунин обосновывает материальное единство человека. Ссылаясь на последние достижения науки, давшие возможность подвести под психологию физиологическое основание, он доказывает, что «все интеллектуальные и моральные явления, отличающие человека от всех других видов животных, каковы: мысль, проявления человеческого разума и действия разумной воли, имеют единственным источником организм человека, несравненно более совершенный, но тем не менее чисто материальный, без всякого участия духа или какого-нибудь иного внематериального начала, словом, они являются продуктами от сочетаний различных функций мозга, чисто физического свойства».[18] Хотя Бакунин и преувеличивает природное начало в человече-

[17] Там же. Т. III. С. 179.

[18] Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм. Лейпциг; СПб., 1906. С. 43.

ской деятельности и мышлении, тем не менее ему удается раздвинуть узкие рамки антропологического материализма Фейербаха, притом в гораздо большей степени, чем это сделал Чернышевский. Если Фейербах видел в человеке прежде всего биологическое существо, толковал о человеке вообще, о его родовой сущности безотносительно к условиям социальной жизни, то для Бакунина человек — естественное и общественное существо одновременно: естественное — по происхождению, общественное — по образу жизни и характеру деятельности. Взятый вне общества, в отрыве от семьи, класса, нации или расы, «человеческий одинокий и отвлеченный индивид есть такая же фикция, как и Бог».[19] Происходя от обезьяны, человек рождается диким животным, «очеловечивается и прогрессивно эмансипируется лишь в недрах общества, которое необходимо предшествует зарождению его мысли, слова и воли. И он может достичь этого лишь коллективным усилием всех бывших и настоящих членов этого общества, которое, следовательно, есть основа и естественная исходная точка его человеческого существования».[20]

Бакунин доказывает, что, с точки зрения материалистов, или, как он иногда выражается, реалистов, человек не несет в себе никаких врожденных идей. Его сознание представляет собой индивидуализированное общественное сознание, ибо все представления и мысли являются результатом коллективного творчества, плодом умственной работы всех индивидов, составляющих общество. А появлявшиеся время от времени выдающиеся люди были в состоянии дать лишь наиболее удачное выражение общественной мудрости. Коллективная мудрость, передаваемая от одного поколения к другому, развиваясь и совершенствуясь с течением времени, составляет основу национального и классового самосознания. Каждое новое поколение, вступая в жизнь, застает круг идей, представлений и чувств, которые оно получает в наследство от минувших веков и которые служат ему исходной точкой или отправным материалом для дальнейшей интеллектуальной и моральной работы. Сюда относятся представления о природе и человеке, о правах и обязанностях индивидов и классов, о справедливости и общественных условностях, о семье, собственности, государстве и т. д. Совокупность всех этих идей и представлений, воплощенных в вещах и людях, окружает человека с самого раннего возраста. Они запечатлеваются в его сознании даже прежде, чем он начинает осознавать себя как личность. В зрелом возрасте человек снова сталкивается с ними, но теперь они преподносятся ему в виде изощренных философских, религиозных, экономических и политических теорий. Поэтому гро-

---

[19] Бакунин М. А. Избр. соч. Т. II. С. 277.
[20] Там же. С. 262.

мадное большинство «человеческих индивидов» не только среди народных масс, отстраненных от образования, но и принадлежащих к «привилегированным классам», хочет и думает лишь то, что все вокруг них думают и хотят. «Они верят, конечно, будто хотят и думают самостоятельно, но на самом деле они лишь рабски, по рутине, с ничтожными, едва заметными изменениями воспроизводят чужие мысли и желания».[21] Отсюда Бакунин заключает, что человек осуществляет свою индивидуальную свободу, лишь пополняя себя всеми окружающими его индивидами, а также благодаря труду и коллективному могуществу общества.

Раскрыв, таким образом, социальную обусловленность сознания и высказав при этом целый ряд положений, близких к материалистическому пониманию истории, Бакунин переходит к выяснению некоторых гносеологических проблем. Однако сразу же надо оговориться, что гносеология представляет, пожалуй, самую слабую часть его философского учения. В этой области Бакунин стоит позади Герцена и Чернышевского и сближается с Лавровым.

В борьбе с идеализмом он сознательно акцентировал объективную сторону процесса отражения мира в сознании людей, много говорил о природе научных абстракций и назначении науки вообще, тогда как вопросы, связанные с механизмом познания во всей его диалектической сложности, нашли в целом слабое отражение в сочинениях Бакунина. А если ему и случалось затрагивать их в какой-нибудь связи, то он, как правило, становился на точку зрения механистического сенсуализма.

Процесс познания Бакунин изображает как постепенный переход от частного к общему, и ничто, по его мнению, не может быть принято на веру, «не будучи предварительно подвергнуто действительному анализу и подтверждено опытом или самой строгой критикой».[22] Начало всякому знанию дает «коллективный опыт», представляющий собой «реальное констатирование реальных фактов». Данные опыта подвергаются дальнейшему осмыслению, в ходе которого происходит отвлечение от индивидуальных сторон материальной действительности. Разум обладает способностью отражать различные ощущения, как внешние, так и внутренние, вспоминать о них и воспроизводить их воображением, сравнивать, отличать друг от друга и создавать тем самым общие или абстрактные понятия. При этом Бакунин неоднократно подчеркивает, что, в отличие от бессодержательных абстракций метафизики, абстракции материалистической, или — что для него одно и тоже — позитивной философии, выражают общую природу, саму «логику вещей», общие отношения и законы их развития. Таким образом, толь-

---

[21] Там же. С. 261—262.

[22] Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 37.

ко соединение двух противоположностей: отвлечения, абстракции, с одной стороны, и точного анализа, изучения деталей и мелочей, без которого мы никогда не поймем реальной действительности во всей ее конкретности, — с другой, дает возможность подняться до истинной концепции нашего мира.

Однако противопоставляя идеалистическому априоризму материалистический эмпиризм, Бакунин незаметно для себя высказывает ряд положений, которые дают некоторые основания толковать их в духе агностицизма. Поскольку мы можем познать только то, что доступно нашим чувствам, а последние охватывают лишь бесконечно малую часть вселенной, отсюда следует, что человек никогда не может познать бесконечное многообразие мира и должен довольствоваться ограниченной областью доступного. А все ненаблюдаемое в жизни вселенной, беспредельной как вширь, так и вглубь, навсегда останется за пределами наших познавательных способностей.

В отличие от Герцена и Чернышевского, Бакунин не понял соотношения абсолютной и относительной истины и из того очевидного факта, что человечество никогда не достигнет исчерпывающего знания о мире во всем его бесконечном многообразии и неисчерпаемом богатстве, сделал ошибочное заключение. Нет у него и четкого решения вопроса о побудительных мотивах познавательной деятельности людей. Вопреки своим собственным рассуждениям о социальной обусловленности человека и о роли труда в формировании сознания Бакунин ссылался на прирожденную любознательность, истолковывая ее чисто антропологически, как одну из коренных потребностей, присущих человеческой «породе».

3. ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ В РАКУРСЕ АНАРХИЗМА

Какого бы философского вопроса ни касался Бакунин в своих сочинениях, всякий раз он стремился повернуть его лицом к общественной жизни, связать его решение с задачами революционного движения, как он их понимал с точки зрения теории анархизма. Его философия — это философия действия, если угодно — «бунта». Всем ходом своих философских построений Бакунин как бы вводит читателя в социологию, которую он называет «венцом» в развитии философии.

Если философия занимается общими проблемами бытия и познания, то ее продолжение — социология призвана обнять всю человеческую историю, включая экономические, социальные, политические и другие отношения, складывавшиеся между индивидами и целыми коллективами на протяжении многих веков. Социологию Бакунин определяет как науку «об общих законах», управляющих развитием человеческого общества.

Общество не есть хаос, а представляет собой «великолепно организованный мир», каждая часть которого органически связана с другими. Сложный социальный организм в своем развитии и превращениях повинуется общим законам природы, но «с присовокуплением других специально ему свойственных». Законы общества, как и законы всего естественного мира, действуют объективно, независимо от воли и сознания людей. Выделить эти специфические социальные законы из событий прошлого и настоящего — в этом, по мнению Бакунина, состоит задача социологии. «Миссия науки (а высшей из наук он объявляет социологию. — *Авт.*) такова: устанавливая общие отношения преходящих и реальных вещей, распознавая общие законы, которые присущи развитию явлений, как физического, так и социального мира, она ставит, так сказать, незыблемые вехи прогрессивного движения человечества, указывая людям общие условия, строгое соблюдение коих необходимо, и незнание или забвение коих всегда приводит к роковым последствиям».[23] Наука вообще и социология в особенности — это «компас жизни» или, как он иногда выражается, повторяя известные слова Ф. Бэкона, «руководящая нить для указания дороги».

Однако Бакунин, настороженно относившийся ко всякому авторитету, который может легко превращаться в деспотизм и насилие, категорически не приемлет претензий науки и ученых на руководящее положение в обществе и, употребляя его собственное выражение, проповедует «бунт жизни против науки». Бакунин доказывает, что, имея дело с абстракциями, извлеченными из жизни, наука несравненно беднее самой жизни, которая «вся трепещет реальностью и индивидуальностью». Нельзя сказать, чтобы социальная наука не осознавала «принцип индивидуальности», напротив, она учитывает, что человек всем ходом своего развития стремится к социальному и политическому освобождению, что люди имеют естественные, материальные и духовные потребности. Но, зная все это, социология все-таки остается «безликой и отвлеченной», нечувствительной к нуждам и страданиям живых индивидов, так как она занимается условиями существования и развития общества вообще. Вот почему наука не может и не должна претендовать на управление жизнью. Так, по мнению Бакунина, возникает противоречие: с одной стороны, наука необходима «для рациональной организации общества», с другой стороны, «неспособная интересоваться реальным и живым, она не должна вмешиваться в реальную и практическую организацию общества». Выход из этого противоречия Бакунин находит в своем анархическом учении. Он предлагает разрушить «корпорацию патентованных ученых», оторванных от народной жизни,

---

[23] Бакунин М. А. Избр. соч. Т. II. С. 192.

и сделать науку достоянием не избранных, а широких масс народа. И когда Бакунин призывал молодежь покинуть гимназии и университеты, он объяснял, что каждый, получивший образование, тем самым вместо участия в борьбе за освобождение народа переходит в ряды его врагов, разделяя ответственность за угнетение трудящихся.

Развивая свои взгляды на общество, Бакунин очень часто ссылался на Маркса. Более того, он опирался в социологии на материалистическое понимание истории и даже объявлял себя сторонником исторического материализма. Так, он прямо заявил, что Маркс «высказал и доказал ту несомненную истину подтверждаемую всей прошлой и настоящей историей человеческого общества, народов и государств, что экономический факт всегда предшествовал и предшествует юридическому и политическому праву. В изложении и в доказательстве этой истины состоит именно одна из главных научных заслуг г. Маркса».[24]

Разъясняя коренное положение исторического материализма, изложенное Марксом в предисловии «К критике политической экономии», Бакунин писал в другом месте: «Этот принцип абсолютно противоположен принципу, признаваемому идеалистами всех школ. В то время, как идеалисты выводят всю историю, — включая сюда и развитие материальных интересов и различные ступени экономической организации общества, из развития идей, немецкие коммунисты (имеются в ви у Маркс и Энгельс.— *Авт.*), напротив того, во всей человеческой истории, в самых идеальных проявлениях как коллективной, так и индивидуальной жизни человечества, во всяком интеллектуальном, моральном, религиозном, метафизическом, научном, художественном, политическом, юридическом и социальном развитии, имевших место в прошлом и происходящих в настоящем, видели лишь отражение или неизбежное последствие развития экономических явлений». Далее Бакунин спрашивает: кто прав, идеалисты или материалисты? И тут же отвечает: «Раз вопрос ставится таким образом, колебание становится невозможным. Вне всякого сомнения, идеалисты заблуждаются, а материалисты правы».[25]

Руководствуясь этим положением, Бакунин доказывает, что употребление орудий производства было первым проявлением человеческой мысли. Человек становится действительным человеком и приобретает способность внутреннего развития при условии свержения до известной степени «цепей рабства», которые наложила на него природа. Это: голод, влияние климата и времен года, всевозможные опасности и лишения — словом, все то, что ставит животных почти в абсолютную зави-

---

[24] Бакунин М. А. Полн. собр. соч. Т. II. С. 174.
[25] Бакунин М. А. Избр. соч. Т. II. С. 142—144.

симость от окружающей среды. Разумеется, человек никогда не будет в состоянии окончательно преодолеть естественные влечения и инстинкты, роднящие его с животными, но весь ход его общественно-исторического существования шаг за шагом ведет ко все большему и большему освобождению. «Только путем мысли, — пишет Бакунин, — человек доходит до сознания своей свободы в среде природы, продуктом которой он является, но только *трудом* он осуществляет эту свободу».[26]

В отличие от инстинктивного поведения животных, человеческая деятельность есть разумный, целесообразный труд, сознательно направленный на преобразование природы, труд не только для удовлетворения нужд «исключительно животной жизни», но и потребностей «мыслящего существа». Как и Маркс, Бакунин видит в этом коренное различие между «мускульной силой» животных и «чисто человеческим» трудом. С момента возникновения трудовой деятельности, по мнению Бакунина, кончается в человеке «царство животности» и начинается собственно человеческая история. Отсюда он датирует начало цивилизации со всеми ее великими достижениями в промышленности, науке и культуре.

Из различия материальных, экономических интересов Бакунин выводил разделение общества на классы и классовую борьбу. Он писал, что, «несмотря на цепь незаметных переходных ступеней между одним политическим и социальным положением и другим, разница между классами очень заметна и каждый отличает родовую аристократию от денежной, крупную буржуазию от мелкой и, наконец, эту последнюю от фабричного и городского пролетария, точно также как отличает крупного землевладельца, — рантье от крестьянина землевладельца, который сам обрабатывает свою землю, фермера — от деревенского пролетария».[27] Все эти социальные группы Бакунин делит на две категории, из которых в первую входят «все привилегированные землевладельцы и капиталисты», а ко второй относятся «рабочие классы» — пролетариат и трудовое крестьянство. Интересы этих групп настолько различны, что исключается всякая возможность соглашения или примирения между ними.

Бакунин разделяет позицию Маркса и Энгельса, изложенную в «Манифесте Коммунистической партии» в той части, где речь идет о классах и классовой борьбе, и сам изображает историю как «революционное отрицание прошлого — то медленное, апатичное, сонное, то страстное и мощное».[28]

Однако из приведенных отрывков, хотя они и весьма определенны, вовсе не следует, что Бакунин последовательно держался материалистического понимания истории. Исторический

[26] Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 56.
[27] Там же. С. 17.
[28] Бакунин М. А. Избр. соч. Т. II. С. 156.

материализм сплошь и рядом искажался им в угоду анархизму и дополнялся различными соображениями из антропологической и позитивистской социологии, вследствие чего его система представляет собой смешение материалистических и идеалистических положений, заимствованных из произведений Маркса, Дарвина и Конта.

Бакунин отрицал всеобщую применимость исторического материализма, упрекая марксизм в фатализме, в преклонении перед объективным ходом исторического процесса и в подавлении свободы личности. Ему казалось, что марксизм исключает обратное влияние на экономику других факторов общественной жизни и их взаимодействие. Он постоянно ссылался на «народные инстинкты», на расовые особенности, будто бы независящие от социально-экономических условий, и приходил отсюда, с одной стороны, к идеализации «духа» славянских народов, а с другой — к антигерманизму. Так, согласно его убеждениям, «немецкая натура» более склонна к повиновению, чем к возмущению, к «верноподданическому смирению» перед государством, чем к бунту, тогда как славяне «по всей природе и по всему существу своему» — племя не политическое и не государственное. Здесь он повторял К. С. Аксакова.

Антропологизм, а следовательно, и идеализм проявляются в социологии Бакунина, когда он выдвигает три фактора всякого человеческого развития в истории: 1) человеческая животность; 2) мысль; 3) бунт. Из животных потребностей им выводится социальная и частная экономика, из мысли — наука, из бунта — свобода. При этом Бакунин, например, совершенно серьезно утверждает, что еще первобытные люди, едва успев выделиться из мира животных («двоюродные братья гориллы»), уже были одержимы бунтарскими страстями. Говоря об историческом прогрессе, он часто ссылается на «конечные цели», апеллирует к нравственному чувству, к «глубоко человеческому идеалу» и, таким образом, уходит на точку зрения субъективной социологии Лаврова.

Но особенно ясно выступает исторический идеализм во взглядах Бакунина на государство. Этому вопросу в его теории отводится непропорционально много места. Объясняется это тем, что именно проблема государства является той осью, вокруг которой вращается все его анархическое учение.

Бакунин подвергает критике Гоббса, Руссо и их многочисленных последователей за отождествление общества с государством, называя такой взгляд идеалистическим, но при этом сам впадает в другую крайность, противопоставляя общество государству. Если общество он рассматривает как естественный результат развития, то государство — это искусственный продукт привилегированных классов. Оно возникло путем насилия и завоевания, а возникнув, разделило людей на управляемых и управляющих. Переворачивая исторические факты

с ног на голову, Бакунин изображает дело и таким образом, что религия с ее понятием о божественной власти над миром явилась прообразом земных властей. Отчасти поэтому он так страстно и ненавидел религию.

Подчеркивая односущность всех формационных типов государств, Бакунин особенные и отдельные их признаки не принимал во внимание. Различия по форме правления (монархия, республика) тем более для него не имели значения. Любая власть ради самосуществования и реализации своих функций создает централизацию, бюрократию и репрессивные органы, и тем самым становится над обществом. И поэтому государство, даже демократическое, даже народное, остается по сути антиобщественным. И значит «народу отнюдь не будет легче, если палка, которою его будут бить, будет называться народною».[29]

В критике государства Бакунин высказал много справедливых суждений, особенно о централизме и бюрократизме, а также о формальности буржуазных свобод. Однако методологически его взгляды, как видно, весьма уязвимы.

Но как бы то ни было, несмотря на эклектизм его социологии, на противоречия и колебания, на непоследовательность в отношении к марксизму, особенно к марксистскому учению о государстве и диктатуре пролетариата, все же к чести Бакунина надо признать, что он высоко ставил теорию исторического материализма Маркса, часто опирался на нее в своих работах, и это обстоятельство не прошло бесследно для многих русских революционеров-народников, среди которых было немало бакунистов. Во всяком случае, Плеханов признавался: «В народнический период моего развития, я, как и все наши народники, находился под сильным влиянием сочинений Бакунина, из которых я вынес великое уважение к материалистическому объяснению истории».[30]

Бакунин был не только современником Маркса и Энгельса, он находился с ними в коротких отношениях, хорошо знал их труды, разделял сотрудничество в революционных делах. Эти факты его жизни и деятельности, к сожалению, являются причиной смещения оценок Бакунина и бакунизма как конкретно-исторического явления, что много раз уже делалось за истекшие сто лет. Русский выдающийся революционер стоял на позициях революционного демократизма и утопического социализма, а как философ — однотипен Герцену и Чернышевскому и вместе с ними принадлежит к классикам русской философии, существенно, в том числе и под влиянием основоположников марксизма, продвинувшимся к диалектико-материалистическому пониманию природы и общества. Здесь под углом зрения

---

[29] Бакунин М. А. Государственность и анархия. Пг., 1919. С. 26.
[30] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. I. М.; Пг., 1923. С. 19.

ленинской методологии и заключен критерий суждений о Бакунине. И напротив, ошибки в оценках Бакунина по преимуществу возникают при неопосредованном сопоставлении его воззрений с марксизмом. В этом случае он превращается в «плохого» пролетарского революционера, в философа — безнадежного путаника. Особенно недопустимо привязывать оценки Бакунина к каким-либо конъюнктурным моментам, когда кем-то используются его уже ушедшие в историю лозунги, за что возлагать вину на Бакунина просто недобросовестно.

В оценках Бакунина, по понятным теперь соображениям, нужно скрупулезно строго следовать принципу историзма и помнить при этом об ответственности перед наукой и русской культурой.

Глава XXXIII

П. А. КРОПОТКИН

1. НАУКА И РЕВОЛЮЦИЯ

Петр Алексеевич Кропоткин (1842—1921) происходил из древнего рода великих князей Смоленских, прямых потомков «рюриковичей». В годы пребывания в Пажеском корпусе (1857—1862) Кропоткин был захвачен новыми веяниями в политике, литературе и науке, с вниманием изучал философию. Огромное влияние на политическое развитие молодого Кропоткина оказала революционная пропаганда Герцена.

Впрочем, к началу 60-х годов Кропоткин был не более как либералом: приветствовал крестьянскую реформу, мечтал о конституции, некоторое время искренне верил в освободительную миссию Александра II, при котором состоял камер-пажом, и сам намеревался содействовать преобразовательной политике правительства.

По окончании Пажеского корпуса к всеобщему удивлению Кропоткин сановной карьере предпочел научные занятия и уехал в Сибирь, куда его влекли стремление к самостоятельной деятельности и планы геолого-географического изучения этого обширного, еще неизведанного края.

В Сибири он сначала горячо взялся за составление проектов по налаживанию работы местной администрации, но они никого не интересовали. Столкновения с высшими чиновниками, полный провал всех планов, непробиваемая стена бюрократизма, с которой он близко познакомился в Восточной Сибири — все это отрезвило сознание либерала Кропоткина, он убедился в невозможности сделать что-либо полезное для народа при помощи административной системы.

Другую и, пожалуй, самую важную по результатам сторо-

ну деятельности Кропоткина в Сибири составляла научная работа. За пять лет, с 1862 по 1867 г., он провел несколько трудных экспедиций в отдаленные районы Дальнего Востока, Маньчжурии и Северного Китая. В результате был собран громадный фактический материал, дотоле неизвестный науке, сделано много ценных наблюдений по географии и геологии. Исследования, сделанные в Сибири, вместе с изучением геологии Финляндии и Швеции во время экспедиций в эти страны привели Кропоткина к созданию новых геолого-географических теорий, получивших известность среди ученых не только России, но и стран европейского Запада.

По возвращении в Петербург Кропоткин поглощен большими научными планами. Он собирает материалы для составления физической географии России, вместе с братом переводит на русский язык «Основы биологии» Спенсера и «Философию геологии» Пэджа, много работает над пополнением своих знаний. Как видного путешественника-ученого Кропоткина выбирают членом Географического общества и предлагают в нем почетный пост ученого секретаря. Но к началу 70-х годов он уже созрел политически. Его все больше и больше начинают занимать социальные вопросы. Посещение Бельгии и Швейцарии в 1872 г., куда он специально отправился для того, чтобы ближе познакомиться с рабочим движением и особенно с деятельностью Интернационала, а также разобраться в различных течениях социалистической мысли, окончательно убедило Кропоткина в том, что продвинуть вперед дело народного освобождения можно только путем социальной революции.

К русскому революционному движению Кропоткин примкнул в самый разгар деятельности «Земли и Воли», когда сотни молодых людей бросали учебные заведения и уходили «в народ». Вместе с С. М. Кравчинским, С. Л. Перовской, В. Н. Фигнер, Д. А. Клеменцем, Н. А. Морозовым Кропоткин включается в пропагандистскую работу, организует явочные квартиры, составляет программные документы, переправляет нелегальную литературу из-за границы, под именем Бородина действует как пропагандист на рабочих окраинах Петербурга. Вместе с тем он не бросает и научные занятия в Географическом обществе.

Кропоткин был арестован вместе с другими народниками в 1874 г. и заключен в Петропавловскую крепость, однако спустя два года осуществил побег из тюремного госпиталя и с помощью оставшихся на свободе друзей переправился за границу. С этого времени начинается его деятельность в международном революционном движении, продолжавшаяся около сорока лет. Кропоткин становится одним из самых видных руководителей и теоретиков анархизма, сменив в этой роли умершего в 1876 г. Бакунина.

Последователем Бакунина Кропоткин сделался еще во вре-

мя первого кратковременного посещения Западной Европы, хотя лично они не встречались. Впрочем, тогда он находился скорее под обаянием личности знаменитого соотечественника, чем под влиянием анархического учения. Споры между бакунистами и лавристами, лихорадившие русскую революционную эмиграцию, ему казались не имеющими принципиального значения, и он с одинаковым успехом пользовался в пропаганде среди рабочих сочинениями как Бакунина, так и Лаврова. В начале 80-х годов бакунизм лег в основание его социальных убеждений и превратился в руководящее начало всей практической и теоретической работы.

В 1879 г. Кропоткин приступает к редактированию анархистской газеты «Le Revolté» («Мятежник»), в которой опубликовал большое количество статей по вопросам истории и теории анархизма. Вместе с Дж. Гильомом, соратником Бакунина, он вступал в полемику с марксистами, изображая марксистское учение в ложном свете, как нереволюционную доктрину, как «государственный социализм, который неизбежно разовьется в экономический деспотизм, еще более страшный, чем политический».[1] Кропоткин тенденциозно воспроизводит борьбу марксистов с бакунистами в I Интернационале, реабилитирует Бакунина и возлагает ответственность на Маркса и Энгельса за «развал» Международного Товарищества рабочих.

Эмиграция не избавила Кропоткина от преследований ни царского правительства, ни правительств других европейских государств. Царизм мстил ему за измену самодержавию и аристократии, видя в нем опасного революционера, сумевшего вырваться из рук охранки. По проискам петербургских властей за Кропоткиным повсюду следуют шпионы; тайная организация под названием «Священная дружина», специально созданная для борьбы с народниками, принимает решение об убийстве Кропоткина. Швейцарское правительство изгоняет его из Цюриха в 1881 г., а спустя два года русский революционер попадает во французскую тюрьму. И только под давлением общественности, а также благодаря протесту ученых разных стран в 1886 г. Кропоткин выходит на свободу.

С этого времени Кропоткин поселяется в Англии, где, не оставляя пропагандистской работы, занимается главным образом публицистической и научной деятельностью. Здесь же он написал большинство своих главных произведений.

Начиная с 90-х годов Кропоткин постепенно отходит от активного участия в революционном движении, которое пошло совсем не по тому пути, как это представлялось идеологу анархизма. Он не мог не видеть слабость анархических организаций и, напротив, все возраставший авторитет социал-демокра-

---

[1] Кропоткин П. А. Записки революционера. М.; Л., 1933. С. 177.

тии, он уже был не способен отказаться от убеждений, которых держался большую часть сознательной жизни. Когда началась первая мировая война, он был захвачен врасплох и, не сумев разобраться в существе происходящих событий, оказался в лагере оборонцев.

Вернувшись в Россию тотчас после Февральской революции, Кропоткин попал в очень затруднительное положение. Как убежденный анархист, он не признавал формы Советского государства, так как вообще был против партий и государства. После встречи с Кропоткиным в 1919 г., состоявшейся в Кремле, на квартире Бонч-Бруевича В. И. Ленин говорил о нем: «Вот живет в стране, которая кипит революцией, в которой все поднято от края и до края, и ничего другого не может придумать, как говорить о кооперативном движении. Вот — бедность целей анархистов и всех других мелкобуржуазных реформаторов и теоретиков, которые в момент массового творчества, в момент революции, никогда не могут дать ни правильного плана, ни правильных указаний, что делать и как быть».[2] Однако, с другой стороны, будучи ветераном революции, бунтовщиком, который на протяжении многих лет не давал спокойно жить монархическим и буржуазным правительствам, он должен был приветствовать и действительно приветствовал Октябрьскую революцию. По свидетельству Бонч-Бруевича, Кропоткин признавал, что «октябрьское движение пролетариата, закончившееся революцией, доказало всем, что социальная революция возможна. И это мировое завоевание, — говорил он, — надо изо всех сил беречь, поступаясь во многом другом. Партия большевиков хорошо сделала, что взяла старое истинно пролетарское название: коммунистической партии. Если она и не добьется всего, что хотела бы, то она осветит путь цивилизованным странам по крайней мере на столетие. Ее идеи будут постепенно восприниматься народами так же, как воспринимались миром идеи Великой Французской революции в XIX в.».[3] В 1920 г., в самый разгар гражданской войны, старый революционер обратился с письмом к европейским рабочим, в котором призывал оказать всяческое давление на свои правительства с тем, чтобы прекратить интервенцию против революционной России.

Весьма примечательно, что, несмотря на свои анархические взгляды, Кропоткин очень высоко отзывался о В. И. Ленине, как о вожде пролетарской революции и ее теоретике. «Мне сказали,— говорил он в беседе с Бонч-Бруевичем,— что Владимир Ильич написал прекрасную книгу о государстве, которую я еще не видел и не читал и в которой он ставит прогноз, что государство и государственная власть в конце концов отомрут.

---

[2] Бонч-Бруевич В. Д. Избр. соч.: В 3 т. Т. III. М., 1963. С. 405.
[3] Там же. С. 400.

Владимир Ильич одним этим смелым раскрытием учения Маркса заслуживает самого высокого уважения и внимания и всемирный пролетариат никогда этого не забудет».[4] Со своей стороны, В. И. Ленин, решительно отвергавший анархическую доктрину, тем не менее с большим уважением относился к деятельности Кропоткина, как революционера и ученого. Обмениваясь впечатлениями с Бонч-Бруевичем от встречи с Кропоткиным, В. И. Ленин, между прочим, с сожалением заметил: «А как писал, какие прекрасные книги, как свежо и молодо чувствовал и думал, и все это — в прошлом и ничего теперь... Правда, он очень стар и о нем нужно заботиться, помогать ему всем, чем только возможно, и делать это особенно деликатно и осторожно. Он все-таки для нас ценен и дорог всем своим прекрасным прошлым и теми работами, которые он сделал».[5] Особенно ценил Ленин труд Кропоткина о Французской революции конца XVIII в., в котором обращал внимание на то обстоятельство, что в нем впервые выяснена роль народных масс — ремесленников, рабочих и других слоев трудящегося населения Франции в ходе революции. «Это исследование Кропоткина, — сообщает Бонч-Бруевич, — он (Ленин.— *А. Г.*) считал классическим и настойчиво рекомендовал его читать и широко распространять».[6]

Советское правительство по указанию В. И. Ленина оказывало Кропоткину всяческую поддержку и помощь. А когда было получено сообщение о его болезни, В. И. Ленин дал указание специальным поездом отправить в Дмитров группу видных врачей во главе с наркомом здравоохранения Н. А. Семашко. В 1921 г. Кропоткин умер. Не принимая участия в политической жизни страны, он, однако, до конца дней интересовался ходом революции, и последними словами его перед смертью были пожелания большевикам: «Мужайтесь в вашей борьбе. Желаю вам полной победы, но никогда не забывайте справедливости, благородства и не будьте мстительны: пролетариат выше этого...»[7]

2. «СИНТЕТИЧЕСКАЯ» ФИЛОСОФИЯ

Литературное наследство Кропоткина очень обширно. Ученый по складу ума и наклонностям, обладавший к тому же литературным дарованием, он непрерывно писал на протяжении более чем пятидесяти лет. По эрудиции Кропоткина можно сопоставить среди народников, пожалуй, только с Лавровым, хотя во взглядах они сильно расходились, что нисколько не

[4] Там же.
[5] Там же. С. 406.
[6] Там же. С. 401.
[7] Там же. С. 409.

мешало существовавшему между ними глубокому взаимному уважению. Кропоткин писал по геологии и географии, биологии и астрономии, политической экономии и истории, философии и социологии, этике, социализму и по самым разнообразным политическим вопросам. Его перу принадлежит довольно много книг и брошюр, громадное количество статей, масса писем, набросков и заметок. Но главными работами Кропоткина, в которых его воззрения нашли более полное отражение, являются: «Современная наука и анархизм», «Анархия, ее философия и идеал», «Взаимная помощь, как фактор эволюции», «Земледелие, промышленность и ремесла», «Великая Французская революция», «Речи бунтовщика», «Хлеб и воля», «Этика» и «Записки революционера».

При построении своей теории анархизма Кропоткин опирался на работы Годвина, Прудона, Конта, Дарвина, Спенсера и еще многих других ученых и мыслителей. Он систематизировал их учения под определенным углом зрения, использовав для обоснования анархического коммунизма политическую экономию, историческую науку, философию, социологию, этику и естествознание. Однако при всем многообразии идейных источников, которые легли в основание кропоткинского анархизма, на первом плане, конечно, стоит теория Бакунина. С Бакуниным Кропоткина сближает (или, точнее, от Бакунина Кропоткин заимствовал) отрицание государства и политики, непринятие теории научного коммунизма, выработанной основоположниками марксизма, и, наконец, идеал безгосударственного анархически-коммунистического общества, который предполагал заменить разрушенное в ходе революции государство свободной федерацией самоуправляющихся коммун.

Впрочем, было бы ошибочным считать, что Кропоткин во всем шел за своим предшественником. Между ними существовали заметные различия в постановке и решении принципиальных философско-социологических проблем. Правда, оба считали себя материалистами и атеистами и действительно были таковыми, но к обоснованию материализма они шли разными путями, отчего их взгляды на философию во многих случаях расходились. Бакунин, например, весьма поверхностно был знаком с естественными науками, зато прошел солидную философскую школу, хорошо разбирался в философских направлениях и являлся убежденным диалектиком. Кропоткин, напротив, был знатоком в области естествознания, но при этом, подобно большинству естествоиспытателей, скептически смотрел на философию как самостоятельную отрасль знания. Он, несомненно, в большей степени, чем Бакунин, был заражен позитивизмом и не признавал диалектику ни в идеалистическом, ни в материалистическом облачении, полагая вслед за Контом, что философия не может располагать никаким другим методом, кроме того, которым пользуются естественные науки. Почти

то же можно сказать о социологии. Если Бакунин довольно часто опирался на материалистическое понимание истории и даже открыто объявлял себя сторонником исторического материализма Маркса, то Кропоткин вообще не признавал за историческим материализмом никакого научного значения. Как видный ученый с большим кругозором, Кропоткин имел несомненные преимущества перед Бакуниным, однако как мыслитель явно уступал последнему в методологии; его философия, лишенная диалектического метода, в значительной степени шла назад по сравнению с Бакуниным, который во многих случаях очень близко подошел к диалектическому и историческому материализму.

Среди большого числа работ Кропоткина нет ни одной, которая бы специально была посвящена философии. Но вместе с тем трудно указать такую, где бы в той или иной форме не затрагивались философские проблемы.

Кропоткин понимал, что всякая социальная теория представляет собой не только выражение интересов какой-нибудь политической партии, но обязательно имеет за собой определенную философию, в которой содержится общее представление о природе и общественной жизни. Анархизм как особое учение, отличное от всех других, не может довольствоваться, по его мнению, ни одной из существующих философских систем и поэтому должен выработать свою философию, отвечающую определенным требованиям. Она, эта новая философия, должна охватить все физические, химические, жизненные и общественные явления как единое целое. Такая «синтетическая философия», во-первых, не может больше «останавливаться на плодах нашего воображения, вроде различных „сущностей", „мировых идей", „назначения жизни" и тому подобных „символических выражений"»; во-вторых, ей не следует «также прибегать и к *антропоморфизму*, т. е. придавать природе и физическим силам человеческие свойства и намерения».[8] Из этого видно, что Кропоткин, как и Бакунин, отвергает идеализм и настаивает на том, чтобы философия раз и навсегда отказалась от беспочвенного умозрения. Она тогда только достигнет положительных результатов и заслужит уважение ученых, когда пойдет рука об руку с опытной наукой, ибо научная философия «есть только обобщение, — результат умственного движения во всех отраслях жизни, элементы же для обобщения должно дать развитие наук, искусства и общественных установлений, философия может только вдохновить науку и искусство».[9]

Необходимость создания философии, которая бы синтезировала достижения положительного знания, была осознана еще

[8] Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. М.; Пг., 1920. С. 23.

[9] Кропоткин П. А. Этика. Пг.; М., 1922. С. 187.

энциклопедистами, сделавшими, как замечает Кропоткин, первый шаг в этом направлении. Они «уже пытались построить синтетическую философию вселенной — сводку всего того, что существенно в наших знаниях о природе и человеке: о планетах и звездах, о физических и химических силах (или скорее физических и химических *движениях* молекул), о явлениях растительной и животной жизни, о психологии, о жизни человеческих обществ, развитии их идей, их нравственных идеалов, — одним словом *картину природы,* как это пытался сделать Гольбах, — начиная с какого-нибудь падающего камня и кончая мечтою поэта и все это в плане чисто материальных явлений».[10] Французские материалисты объясняли все явления мира при помощи естественнонаучного метода, который прилагали к изучению как предметов вещественных, так и духовных, раскрывая сущность религий, психики человека и механизма логического мышления. Таким путем они изгнали из философии понятия «бог», «бессмертная душа», «жизненная сила», которые в прежние века тяжелым грузом давили на сознание ученых, сбивая их с правильного пути. Правда, Кропоткин признает, что «метафизические формулы» в свое время помогали делать некоторые приблизительные обобщения, тревожа научную мысль «неясными намеками на единство в жизни природы». Однако результативность идеализма в истории науки крайне относительна, тогда как вредное влияние его совершенно очевидно.

Вместе с естественнонаучным методом, выработанным усилиями энциклопедистов, было намечено, а иногда высказано в точной научной форме все то, чем гордится современная наука.

Следующий крупный шаг в развитии научного мировоззрения, а следовательно, и в подготовке «синтетической философии» Кропоткин связывает со второй половиной XIX в. При этом он высказывает глубокую мысль о том, что общественный подъем, взлет радикальной политической мысли, который обычно бывает следствием общественного пробуждения народов, обязательно сказывается на успехах науки. Таким громадным толчком научному прогрессу послужили революция 1848 г. и широкое распространение социалистических идей. Именно в этих событиях ученые черпали мужество для новых исследований, которым прежде мешала политическая реакция. Благодаря работам Грова, Джоуля, Бертело, Гельмгольца, Менделеева, Дарвина, Бернара, Спенсера, Молешотта, Фогта, Лайеля, Бэна, Милля, Бюрнуфа произошла полная революция «в основных воззрениях ученых того времени — наука сразу рванулась вперед на новый путь».[11]

Вслед за французскими материалистами XVIII в. на философской арене появился позитивизм Конта, разбору которого

[10] Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. С. 23.
[11] Там же. С. 22.

Кропоткин посвящает специальный раздел в своей книге «Современная наука и анархизм» и о котором сочувственно говорит во всех теоретических работах. Между энциклопедистами и Контом, по его мнению, в философии не было ничего, заслуживающего внимания. Априористическая философия Канта для него неприемлема в принципе; идеалистические конструкции Гегеля и весь его диалектический метод — не более как бесплодная игра понятий, тем более вредная, что дает основание для оправдания любых политических доктрин; диалектический материализм Маркса и Энгельса изображается в виде «диалектической метафизики», мало чем отличающийся от гегельянства. Только Конт правильно понял задачи философии, «отвечающей последнему прогрессу естественных наук», и поэтому созданная им позитивная философия пользовалась таким большим влиянием среди мыслителей и ученых XIX столетия. Она «поставила себе целью в науке признавать только те заключения, которые выведены из опыта, а в философии — объединить все знания, и добытые таким путем различными науками, в одно общее понимание мира».[12] Правда, Кропоткин считает, что позитивизм так, как он представлен в учении французского мыслителя, лишь отчасти выполнил стоящую перед ним задачу. В огюст-контизме Кропоткина привлекает отрицание теологии и метафизики, апелляция к точному научному знанию, введение биологии и социологии «в круг положительных наук». Но в то же время Кропоткин видит в философии Конта серьезные недостатки и пробелы, которые заставляют критически смотреть на многие выводы основоположника позитивизма. Беспомощность Конта он видит главным образом в социологии и этике, именно там, где Конт берется судить о современных учреждениях и о природе нравственного чувства. Отвергнув бога как теологическую категорию, он не нашел в себе мужества последовательно провести им же самим провозглашенные принципы, на место бога поставил человечество в качестве предмета поклонения и в конце концов «провозгласил себя основателем нового культа и новой религии». Все это Кропоткин объясняет отчасти тем, что Конт «заплатил дань своему христианскому воспитанию» и не сумел выйти за пределы буржуазных предрассудков.

Дарвинизм Кропоткин расценивал как величайшее приобретение науки не только в смысле узко биологической теории, исключившей теологию и метафизику в объяснении происхождения видов, но видел в учении Дарвина чуть ли не универсальный метод, приложимый к другим областям знания, в том числе и к общественным наукам. Этот метод сводится к эволюции, к идее непрерывного развития в самом широком смысле. Когда теория Дарвина «была введена в изучение приро-

---

[12] Кропоткин П. А. Этика. С. 186.

ды вообще, а также людей, их способностей и их общественных учреждений, она открыла новые горизонты и дала возможность объяснять самые непонятные факты в области всех отраслей знания».[13] Таким образом, дарвинизм следует рассматривать в качестве одного из составных элементов «синтетической философии», долженствующей объединить в себе накопленные человечеством знания о природе и обществе.

Однако, анализируя учение Дарвина, Кропоткин указывает на ряд принципиальных положений, которые, по его мнению, нуждаются в существенных поправках. Особенное внимание он обращает на борьбу за существование в понимании Дарвина и главным образом на то значение, какое придали ей последователи великого ученого. Отчасти Дарвин, но главным образом его преемники недооценили плодотворную идею Ламарка о прямом влиянии среды на растения и животных в ходе эволюции органического мира; кроме того, они преувеличили и даже абсолютизировали внутривидовую борьбу, которую выставили в качестве определяющего фактора эволюции. Признавая справедливость положения о межвидовой борьбе, Кропоткин решительно отказался признать какое-либо значение внутривидовой борьбы. «Едва только мы начнем изучать животных, — писал он, — как тотчас же мы замечаем, что хотя между различными видами, и в особенности между различными классами животных, ведется в чрезвычайно обширных размерах борьба и истребление,— в то же самое время, в таких же, или даже в еще больших размерах, наблюдается взаимная поддержка, взаимная помощь и взаимная защита среди животных, принадлежащих к одному и тому же виду, или, по крайней мере, к тому же сообществу. Общественность является таким же законом природы, как и взаимная борьба».[14] Подробно развивая эту главную мысль, Кропоткин возвел взаимную помощь в ранг универсального биосоциологического закона, будто бы одинаково действующего как в природе, так и в обществе, и постоянно прибегал к нему при обосновании социологии, этики и, разумеется, своей теории анархизма.

Следующий шаг в исторической подготовке так называемой «синтетической философии», по мнению Кропоткина, сделал Спенсер, которого он, как и Конта, причесывает под материалиста по крайней мере в учении о природе. Перед огюстконтизмом система Спенсера для Кропоткина имеет то преимущество, что она учитывает эволюционный метод Дарвина и свободна от религиозного элемента. Но и она «содержит еще в своей социологической части столь же крупные ошибки, как и работа Конта».[15] Кропоткин осуждает Спенсера за агности-

[13] Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. С. 30.

[14] Кропоткин П. А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. М., 1918. С. 15.

[15] Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. С. 33.

цизм, за преувеличение внутривидовой борьбы и непонимание роли взаимопомощи в природе и обществе как «главного орудия прогрессивного развития». Кроме того, Спенсер впал в глубокое противоречие: признав, что земля не может быть предметом частной собственности, ибо составляет главное средство пропитания рода человеческого, он не решился распространить принцип социализации на другие общественные богатства. Как анархист, Кропоткин упрекает Спенсера за непоследовательность и в решении вопроса о судьбах государства, так как, подняв голос против вмешательства государственной власти в жизнь общества, английский мыслитель не развил этот тезис до полного отрицания государственности. Наконец, несостоятельность системы Спенсера заключается в том, что в ней оказались разорванными мир физический и мир общественный. Спенсер изменил своему же собственному методу, как только вступил в область истории. Здесь он стал пользоваться «сомнительными аналогиями», «предвзятыми идеями» и в конце концов скатился в лагерь политической реакции.

Таким образом, позитивная, или синтетическая, философия, которая должна быть теоретической базой анархизма и которая вырабатывалась в ходе исторического развития научной и философской мысли, нужной полноты еще не достигла. Если естественнонаучная часть более или менее подробно разработана позитивизмом и только нуждается в некоторых уточнениях, то социологическая часть синтетической философии находится в совершенно неудовлетворительном состоянии. Ей-то Кропоткин и уделяет основное внимание в своих работах.

3. ТЕОРИЯ «ВЗАИМНОЙ ПОМОЩИ»

Социология Кропоткина (ее он называет иногда социальной философией) сложилась под сильным влиянием естествознания XIX в., особенно дарвинизма, своеобразно использованного им при объяснении не только природы, но также и общественной жизни. Кроме того, он привлекает материалы из работ Бахофена и Моргана, Мена и Ковалевского, Лаврова и Кеслера, ссылается на Тюрго и Кондорсэ и вообще обнаруживает обширные познания в истории науки и в истории общества. Но все-таки ближе всего он примыкает к позитивистской социологии школы Конта—Спенсера, в которую стремится вдохнуть дух революционности.

Под социологией Кропоткин разумеет науку, изучающую законы, которым подчиняется общество в своем поступательном движении, начиная «от дикарей каменного века» и кончая «нашими днями», а задачу ее видит в том, чтобы определить вероятное направление дальнейшего развития человечества. В методологическом отношении социология ничем не отлича-

ется, по его мнению, от естественных наук, пользующихся индуктивным методом.

Развивая чисто позитивистскую линию во взгляде на общество, Кропоткин ищет естественнонаучное обоснование для «философии права», для «теории нравственности», для «политической экономии» и социальной науки вообще. Убежденный в том, что социальные науки не сделают ни одного шага вперед, пока не избавятся от метафизики с ее понятиями о «всемирном духе», «воплощенной идеи», «человечестве», толкуемом в смысле сверхъестественной «сущности», Кропоткин полагал, что с точки зрения индуктивного построения социальной теории «все наши учреждения, наши экономические отношения, наши языки, религии, музыка, нравственные идеи, поэзия и т. д. объясняются теми же изменениями естественных явлений, которые объясняют движения солнца и движения пыли, носящейся в пространстве, цвета радуги и цвета бабочки, формы цветов и формы животных, обычаи муравьев и обычаи слонов и людей».[16] Подобный натуралистический, если не сказать вульгарный, взгляд Кропоткин предлагает сделать методологией социальной философии, уходя назад от уже достигнутых решений в русской революционно-демократической философии и тем более марксизме. Он возвращается к органической теории.

Центральное место в социологии Кропоткина занимает проблема исторического прогресса, которую он пытался решить, опираясь главным образом на эволюционную теорию Дарвина и его ближайших последователей. Подобно другим социал-дарвинистам, во множестве появившихся в конце XIX в., он стирает всякие качественные грани между жизнью органического мира и жизнью людей в обществе; законы биологии механически переносит в область социальной жизни и в этом видит ключ для раскрытия сложнейших вопросов, стоящих перед социологической наукой. Отличие Кропоткина от ординарных социал-дарвинистов состоит, пожалуй, лишь в том, что он протестовал против распространения принципа борьбы за существование, — или лучше сказать, его абсолютизации, — на человеческие отношения. Критикуя Гексли, Спенсера и других, державшихся такого взгляда, Кропоткин не без оснований обвинял их в том, что они возрождали давно устаревшую и отвергнутую наукой теорию Гоббса о войне всех против всех, которой пытались придать какое-то подобие научной внешности ссылками на дарвинизм.

В противовес таким воззрениям Кропоткин развил целое учение о «взаимной помощи» как важнейшем факторе эволюции. Он доказывал, что «огромнейшее большинство видов живет сообществами и что в общительности они находят лучшее

---

[16] Там же. С. 306.

оружие для борьбы за существование», понимая, конечно, этот термин «в его широком, дарвиновском смысле: не как борьбу за прямые средства к существованию, но как борьбу против всех естественных условий, неблагоприятных для вида».[17] Виды животных, по его мнению, у которых борьба между особями существует в самых минимальных масштабах, а взаимное общение, помощь и поддержка достигают высокого развития, оказываются «наиболее многочисленными, наиболее процветающими и наиболее приспособленными к дальнейшему прогрессу». И напротив, «необщительные виды», внутри которых сильно проявляется индивидуальная борьба, «в громадном большинстве случаев, осуждены на вырождение».[18] Из этого он вывел закон «взаимной помощи», который в равной степени действует, с его точки зрения, как в природе, так и в обществе. На таком биосоциологическом основании Кропоткин возвел учение об общественном прогрессе.

Под «взаимной помощью» Кропоткин понимает «инстинкт общительности, который медленно развивался среди животных и людей в течение чрезвычайно долгого периода эволюции, с самых ранних ее стадий и который научил в равной степени животных и людей сознавать ту силу, которую они приобретают, практикуя взаимную помощь и поддержку...».[19] Таким образом, натуралистическая категория «взаимной помощи» выдвигается Кропоткиным в качестве важнейшего двигателя исторического прогресса, в качестве фактора, определяющего собой все стороны общественной жизни. Он так и пишет: «...практика взаимной помощи и ее последовательное развитие создали самые условия общественной жизни, благодаря которым человек мог развить свои ремесла и искусства, свою науку и свой разум».[20]

Общество появилось раньше самых древних человекоподобных существ. Оно задолго до того существовало в виде стада среди животного мира, инстинкт взаимопомощи которого унаследован человеческим обществом. Если допустить, что люди с самых ранних времен исторического развития были раздираемы постоянной борьбой и бесконечными распрями и что между ними не существовало никакого объединения на началах взаимной помощи и солидарности, то тогда нельзя говорить ни о каком прогрессе в экономике, в социальной жизни, в какой-либо другой сфере общественных отношений, потому что было бы невозможно само общество, в качестве единого, саморазвивающегося организма, предполагающего наличие общих нужд, общих интересов и общих целей.

---

[17] Кропоткин П. А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. С. 209—210.

[18] Там же. С. 210.

[19] Там же. С. 7.

[20] Там же. С. 212.

Уже на заре каменного века человечество жило родами и племенами, и уже тогда дикари вырабатывали первоначальные общественные учреждения и привычки, отвечавшие потребностям их примитивной жизни. Эти древние родовые обычаи и навыки дали человечеству в зародыше «все те институции, которые позднее послужили главнейшими импульсами дальнейшего прогресса».[21] Из «родового быта дикарей» выросла «деревенская община» и новый, еще более обширный круг «общительных обычаев, навыков и институций», к числу которых относятся общее владение землей, судебные права деревенского мирского схода, объединение деревень на основах федерации. Следующим шагом на этом пути явилось возникновение «народоправства вольных городов». Даже появление на развалинах средневекового общества централизованных государств, стремившихся сделаться единственным объединяющим началом, не остановило последующего развития форм общественных отношений на основе взаимной помощи. «В конце концов,— пишет Кропоткин, имея в виду уже капиталистическое общество,— стремление людей ко взаимной помощи разрушило железные законы государства; оно проявилось снова и утвердилось в бесконечном разнообразии всевозможных сообществ».[22] Таким образом, ступенями общественного прогресса, происходившего на основе взаимной помощи, Кропоткин считает: род, племя, деревенскую общину, гильдию, средневековый город, рабочие союзы и другие организации, созданные трудящимися для объединенных действий, главным образом с целью завоевания экономической и политической свободы. Само собой разумеется, что он исключает из прогрессивной эволюции учреждений человеческого общества государство и вместе с тем высшей ступенью изображенной им эволюции объявляет анархию, которая естественным образом вытекает или, лучше сказать, подготавливается всем ходом развития органического мира и историей человечества.

Но, несмотря на подобный срез исторического процесса, при анализе форм взаимной помощи Кропоткин высказывает много глубоко правильных мыслей о роли народных масс в истории. Именно в массах он видел всю сущность социальной жизни народов во все времена. Народные массы, т. е. те, кто «сам своими руками добывает, обрабатывает и изменяет продукты природы и образует в своей совокупности общество производителей», составляют условие и источник общественного прогресса. Только им дано гармоническое сочетание инстинкта и разума, вне которого невозможно никакое творчество. Творчество масс, этой «толпы без имени» есть основа всего живого, разумного и благого в обществе; только ему обязаны своим

---

[21] Там же. С. 217.
[22] Там же. С. 210.

существованием свобода, справедливость, счастье и все то ценное, что существует в «человеческом мире». Что же касается руководителей, героев и законодателей, о которых так любят писать буржуазные историки, то они, по словам Кропоткина, ничего не внесли на протяжении истории, кроме того, что было уже выработано в «народной гуще». Даже гражданские законы, с чьим бы именем их ни связывали, представляли собой не что иное, как выражение и закрепление в юридических постановлениях норм обычного права. Правда, замечает Кропоткин, любой свод законов, вводимый государством, прибавлял ко всем принятым обычаям такие правила, которые были в интересах богатого меньшинства, закрепляя неравенство и порабощение неимущего большинства.

Однако, считая народные массы главным фактором исторического развития, Кропоткин в качестве альтернативной силы принимает личность — «самоутверждение индивидуумов» и указывает, что оба эти течения, т. е. творчество масс и деятельность личностей, постоянно сталкиваются между собой, накладывая отпечаток на сложное переплетение событий гражданской истории. В своей книге «Современная наука и анархия» он всю историю человечества пытался представить в виде борьбы «народного» и «начальнического» моментов прогресса, подменяя классовое деление общества разделением его на народ и власти. Эта противоположность двух начал или течений существовала во все времена, и потому, говорит Кропоткин, всегда существовали «анархисты и государственники». Таким образом, и в этой проблеме — массы и личности — социология Кропоткина имеет анархический вывод. Оказывается, что анархизм коренится в самом народном инстинкте, тогда как государство — результат хитроумных козней колдунов, жрецов, военачальников и других плутов.

Согласно Кропоткину, различные народы в разное время проходят приблизительно одинаковые фазы развития. При этом между фазами, исторически сменявшими одна другую, обязательно существует преемственная связь, в результате чего общество и выступает как связное целое, находящееся в процессе поступательного развития. Прогресс, замечает Кропоткин, не есть, однако, непрерывное движение по прямой линии в направлении снизу вверх. В истории наблюдаются периоды обостренной борьбы на базе вновь образующегося единства, периоды застоя и регресса. Даже формы жизни, возникшие на основе взаимной помощи в народной среде, время от времени «окристаллизовываются», приходят в состояние «оцепенения», «окаменения» и требуют обновления в соответствии с изменившимися условиями. В обществе постоянно возникают, таким образом, противоречия, не только между народным и государственным началами, но также и внутри организаций взаимной помощи, поскольку последние, приходя в со-

стояние упадка и застоя, налагают «гнетущие узы» на свободу личностей, входящих в добровольные объединения.

Важно отметить также весьма плодотворную мысль Кропоткина о том, что не все стороны жизни общества прогрессируют равномерно. Даже, напротив, применительно к разным периодам истории, по его мнению, можно говорить об относительном регрессе, скажем, экономики или политических учреждений, в то время как наука и философия развиваются в ускоренном темпе; и наоборот, может сложиться положение, когда процветает экономика или политика при относительном застое в области науки и культуры.

Итак, общественный прогресс, по Кропоткину, складывается из разных сторон, которые охватывают экономику, общественные структуры, политику и нравственность. Последней придается особое значение.

Обращаясь к выяснению природы нравственных понятий в обществе, Кропоткин по существу весь общественный прогресс сводит к прогрессу нравственному, а социологию— к этике. Оказывается, что сама «взаимопомощь», не более как «природная нравственная сила», пронизывающая собой все стороны жизни общества, включая сюда и экономический прогресс, и социальную эволюцию, и духовное развитие человечества. Этический акцент социологии Кропоткина выступает еще и в том, что он вслед за Михайловским вводит субъективный показатель в определение критерия прогресса. Как и последний, Корпоткин считает, что конечная «формула прогресса» может быть сведена к вопросу о том, *«какие общественные формы лучше обеспечивают в данном обществе, и следовательно, в человечестве вообще, наибольшую сумму жизненности».*[23]

Как и Бакунин, Кропоткин был убежденным антигосударственником-анархистом. Он, по существу, повторяет доводы Бакунина о надклассовости государственной власти, квалифицирует государство как главную консервативную силу и возлагает на него ответственность за все то зло, от которого во все времена страдало человечество. С появлением государства общество встало на противоестественный путь, ибо государство, по словам Кропоткина, и есть «самое серьезное препятствие для развития общества на началах равенства и свободы, так как государство представляет историческую форму, выработавшуюся и сложившуюся с целью помешать этому развитию».[24] С государственным принципом Кропоткин связывает насилие, войны; даже разделение общества на классы он относит к последствиям государственного правления. «Государство, — писал он в другом месте,— это покровитель крепостного

[23] Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. С. 44.

[24] Кропоткин П. А. Государство и его роль в истории. Женева, 1904. С. 4.

права, покровитель мироедов, заступник хищничества, защитник собственности, основанной на захвате чужой земли и чужого труда».[25] Только революция может и должна вывести человечество из царства насилия, созданного государством, в царство свободы, и эта революция должна носить прежде всего антигосударственный характер. Подобно Бакунину, Кропоткин не различал государства по их типам, считая рабовладельческое, феодальное, капиталистическое или социалистическое — односущностными. Государственный принцип, по его мнению, везде один и тот же: неравенство и насилие, а потому лишь безгосударственное общество может рассчитывать на свободу и равенство.

Вопросами революции Кропоткин занимался много, несравненно больше, чем Бакунин. Если его предшественник ограничился самыми общими положениями о готовности народных масс к восстанию, о бунтарских инстинктах угнетенных и обездоленных, то Кропоткин весьма обстоятельно хотел разобраться в проблеме революции с теоретической, экономической и политической точек зрения. Он предпринял целый ряд исторических изысканий с этой целью, а Французской буржуазной революции посвятил обширный труд под названием «Великая Французская революция».

Прежде всего обращает на себя внимание стремление Кропоткина уложить проблему революции в общую теорию исторического прогресса. Он доказывает, что в истории любого народа наступают такие периоды, когда глубокие изменения во всем строе его жизни становятся насущной необходимостью, и если в определенный момент, который обязательно наступает в таких случаях, не проводятся реформы, то наступает революция.

В предисловии к этой работе Кропоткин дает следующее определение революции. Он пишет, что революция — «это распадение, разложение в несколько лет всего того, что составляло до того времени сущность общественной, религиозной и экономической жизни нации; это — полный переворот в установленных понятиях и в ходящих мнениях, по отношению ко всем сложным отношениям между отдельными единицами человеческого стада. Это, наконец,— зарождение новых понятий о равенстве в отношениях между гражданами, которые скоро становятся действительностью, и тогда начинают распространяться на соседние нации, перевертывают весь мир и дают следующему веку его лозунги, его задачи, его науку,— все направление его экономического, политического и нравственного развития».[26]

---

[25] Кропоткин П. А. Речи бунтовщика. М.; Пг., 1921. С 17.

[26] Кропоткин П. А. Великая Французская революция. М.; Пг., 1922. С. 3.

Преобразуя весь общественный организм, революция, в понимании Кропоткина, представляет собой не только разрушительную силу; она является вместе с тем созидательной силой, так как на развалинах старого строя возводит новое общественное здание, соответствующее новым историческим условиям, в которых оказывается общество на данной стадии своего развития.

Социальная революция имеет своим источником прежде всего государство, которое стремится подавить свободное народное творчество, взаимную помощь в народных массах и самою свободу. Со своей стороны широкие массы народа, стремящиеся к объединению на началах взаимопомощи и солидарности, в революции видят единственное средство разрушения тех преград, которые воздвигнуты привилегированными классами и государством, чтобы добиться свободы и равенства. Однако, по словам Кропоткина, «политическое господство не может быть уничтожено, пока не будут уничтожены сами причины обеднения и обнищания масс».[27]

Целью революции в условиях капиталистического общества Кропоткин считает «довольство для всех», а средством — экспроприацию всех средств производства, всех общественных богатств и передачу их в полное распоряжение народа. Революция должна носить не только социальный, но и социалистический характер, поскольку она, разрушая эксплуататорский строй, создает общество, основанное на коллективном владении средствами производства и всеми общественными богатствами, вводит для всех равное «право на довольство», а не формальное равенство перед законом, как это сделала Французская буржуазная революция в конце XVIII в.

Движущей силой революции в европейских странах Кропоткин считает пролетариат, а в России — в духе старой народнической традиции — объявляет крестьянство. По его мнению, революционный процесс начинается с выступления меньшинства, «безумцев», и лишь вслед за ними поднимаются массы. Революционеры не должны ждать полного созревания условий для революции; они сами создают эти условия, ибо насильственные акты в течение нескольких дней сделают больше, чем многолетняя пропаганда и тысячи самых революционных брошюр.

Отрицая диктатуру пролетариата и, следовательно, идею переходного периода от капитализма к социализму, обоснованную в трудах Маркса и Ленина, Кропоткин тем не менее должен был признать, что свержение старого, изжившего себя социально-экономического и политического режима составляет только первый этап социалистической революции. Самое труд-

---

[27] Кропоткин П. А. Анархическая работа во время революции. М., 1919. С. 14.

ное в революции начинается на другой день после свержения власти государства и капитала, а именно — построение нового общества. «Чтобы произвести нашу революцию в формах собственности и общественной жизни, — писал Кропоткин, — нам нужно пройти через целый революционный период, в три-четыре года, или более».[28] В течение этого времени, как он полагал, революция завершит коренные преобразования в экономике и в социальной жизни, заменит государство «постоянной деятельностью всех», одним словом, утвердит анархически-коммунистическое общество.

4. ФИЛОСОФИЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Занимаясь естествознанием, Кропоткин, как серьезный ученый, не мог не обратить внимания на те затруднения, с которыми столкнулась наука в конце XIX — начале XX в., когда целая серия крупных открытий в различных областях знания поставила ученых перед необходимостью пересмотреть многие давно установившиеся и ставшие привычными понятия и представления. Ломка понятий и принципов, унаследованных от науки XVIII и XIX вв. и казавшихся дотоле незыблемыми, естественно, не обошлась без известного замешательства, которое усугубилось еще более тем, что на трудностях науки стали усиленно спекулировать буржуазные философы, стремившиеся протащить в область естествознания религиозно-идеалистические и агностические идеи.

Кропоткин хорошо понимал, что научные открытия, сделанные в конце XIX — начале XX в. в астрономии, физике, биологии и в других науках, имели «громадное философское значение», но он решительно протестовал против идеалистической интерпретации этих открытий философами, которые «стремятся воспользоваться неизбежными задержками на пути науки затем, чтобы проповедывать мистическую интуицию и унизить науку вообще в глазах тех, кто не в состоянии проверить их критику».[29] А страницей раньше он писал: «И там, где некоторые ученые, слишком нетерпеливые или находящиеся под слишком сильным влиянием их первоначального воспитания, желали видеть „падение науки", я видел только нормальное явление, хорошо знакомое математикам,— именно явление *первого приближения*».[30] Далее Кропоткин поясняет свою мысль на многочисленных примерах, взятых из истории науки. Астроном или физик устанавливают определенное соотношение между явлениями, которое обычно называют законом. Изуче-

---

[28] Кропоткин П. А. Анархия, ее философия и идеал. М., 1906. С. 29.

[29] Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. С. 5.

[30] Там же. С. 4.

ние того, как прилагается этот закон на практике, и накопление новых фактов показывают, что ранее открытый закон есть только «первое приближение», ибо подлежащие объяснению факты оказываются обыкновенно гораздо сложнее, чем предполагалось вначале. В качестве примера Кропоткин ссылается на законы Кеплера, детальное изучение которых показало, что движение планет вокруг Солнца, хотя и происходит по эллипсам, но в то же время астрономы и математики установили, что эллипс в данном случае только приблизительная орбита, ибо надо принимать во внимание отклонения, получающиеся вследствие взаимного влияния планет друг на друга. Но так было в науке не только в прошлом. «Именно это явление,— пишет Кропоткин,— наблюдается теперь в естественных науках. Сделав великие открытия о неуничтожаемости материи, единства физических сил, действующих как в одушевленной, так в неодушевленной материи, установив изменчивость видов и т. д., науки, изучающие детально последствия этих открытий, ищут в настоящий момент „вторые приближения", которые будут более точно соответствовать реальным явлениям жизни природы». «Воображаемое „падение науки", о котором так много говорят теперь модные философы, есть ничто иное, как искание этого „второго" и „третьего приближения", которому наука отдается всегда после каждой эпохи великих открытий».[31]

Еще более подробно Кропоткин развивает идею об абсолютном и относительном в историческом развитии науки в приложении к книге «Современная наука и анархизм», где в связи с разбором философии Спенсера дается основательная критика попыткам агностических выводов из новейших открытий естествознания. «В каждой науке,— разъясняет Кропоткин,— когда мы начинаем изучать ее основательно, мы доходим до известного предела, дальше которого, в *данный момент,* мы не можем идти дальше. Это именно и делает науку вечно юной, вечно привлекательной».[32] Какими бы блестящими ни казались открытия, сделанные в середине XIX в. в астрономии, в физических науках, в биологии и психологии, однако приходится признать, что пределы познаваемого были только раздвинуты, но не уничтожены, потому что «сейчас же устанавливались новые границы, и со всех сторон возникли новые проблемы, требовавшие разрешения».[33] То, перед чем наука остановилась несколько десятилетий назад, и что считалось тогда неизвестным или мало понятным, теперь уже «завоеванная область», сделавшаяся достоянием широкого круга людей. Граница вновь отодвинулась. Но, продвинувшись вперед еще на несколько шагов, «наука снова останавливается, чтобы пересмотреть свои победы во всем их целом, позондировать новые от-

[31] Там же. С. 5.
[32] Там же. С. 306.
[33] Там же. С. 307.

крывающиеся перед ней горизонты и собрать новые факты, прежде чем сделать дальнейшие шаги и идти к новым завоеваниями».[34]

Таким образом, Кропоткин вопреки своему предубеждению против диалектики, которое он не раз высказывал, через наблюдение за ходом развития естествознания, стихийно приходил к тем же самым диалектическим выводам, о которых в других случаях отзывался как о пережитках отвлеченной метафизики. Во всяком случае, в приведенных выше рассуждениях о различных степенях приближения в научных исследованиях и особенно в историческом развитии науки в целом нетрудно обнаружить диалектику относительного и абсолютного в понимании процесса познания, рассмотренного в широком историческом плане. И вообще надо заметить, что мысли Кропоткина относительно так называемого кризиса в естествознании, возникшего в конце XIX — начале XX в., перекликаются в некоторых вопросах с суждениями В. И. Ленина в «Материализме и эмпириокритицизме». Такого рода совпадения обнаруживаются, в частности, в критике агностицизма.

Об агностицизме Кропоткин довольно много говорит, когда касается философского осмысления новейших открытий в науке. Агностики типа Спенсера и ему подобные, по его словам, подменяют понятие «неизвестное» другим понятием — «непознаваемое» и рассуждают в том смысле, что «дальше известного предела находится не *неизвестное,* которое может быть узнано через сто лет, а *непознаваемое,* которое *не может быть* познано нашим разумом».[35] Прежде всего Кропоткин отмечает глубокое противоречие в исходном понятии агностицизма — в «непознаваемом». И в самом деле, для того чтобы утверждать, что нечто, находящееся за пределами науки, непознаваемо в принципе, нужно знать, что это нечто существенным образом отличается от того, что подлежит компетенции науки, настолько отличается «от всех механических, химических, умственных и чувственных явлений, о которых мы знаем хоть что-нибудь, что оно никогда не будет подведено ни под одну из этих рубрик».[36] Другими словами, указанное противоречие, в которое неизбежно впадает агностицизм, сводится к следующему: с одной стороны, агностик говорит, что о каком-то нечто, недоступном нашему разуму, он ничего не знает и знать не может, но, с другой — весьма решительно заявляет, что он знает с уверенностью и при этом хочет уверить других, будто это нечто коренным образом отличается от всего, известного людям.

Возможность безграничного познания мира, осуществляемого человечеством при помощи науки, и, следовательно, несостоятельность попыток воздвигнуть какие бы то ни было не-

[34] Там же.
[35] Там же. С. 308.
[36] Там же.

проходимые барьеры на этом пути или очертить круг доступного науке, даже если радиус этого круга будет признан во много раз больше известных науке масштабов, Кропоткин обосновывает тем, что между вселенной и нашим мозгом, нервной системой и вообще организмом человека существует *«сходство структуры»*. «Если бы наш мозг состоял из веществ, существенно отличных от тех, которые образуют мир солнц, звезд, растений и других животных; если бы законы молекулярных вибраций и химических преобразований в нашем мозгу и нашем спинном хребте отличались бы от тех законов, которые существуют вне нашей планеты; если бы, наконец, свет, проходя через пространство между звездами и нашим глазом, подчинялся бы во время этого пробега законам, отличным от тех, которые существуют в нашем глазу, в наших зрительных нервах, через которые он проходит, чтобы достичь до нашего мозга, и в нашем мозгу, то *никогда мы не могли бы знать ничего верного о вселенной и законах, — о постоянных существующих в ней отношениях;* тогда как теперь мы знаем достаточно, чтобы *предсказать* массу вещей и знать, что сами *законы,* которые дают нам возможность предсказывать, есть ничто иное, как отношения, усвоенные нашим мозгом».[37] Из этого Кропоткин делает вывод: *«В природе нет ничего,* что не находит себе эквивалента *в нашем мозгу — частичке той же самой природы,* состоящей из тех же физических и химических элементов, — ничего следовательно, что *должно* навсегда оставаться неизвестным — то есть не может найти своего представления в нашем мозгу».[38]

Излишне доказывать, что агностицизм Кропоткин критикует с позиций материализма, опираясь при этом на твердую почву естествознания. Однако его материализм сильно искажен позитивизмом, потому что он, подобно Конту и Спенсеру, не видит в философии ни собственного предмета, ни своего метода. И то, и другое, по его мнению, философия заимствует из естественных наук. Кропоткин не отрицает познавательного значения за философией, даже готов признать, что она помогает устанавливать новые отношения между явлениями и открывает новые законы, но тем не менее философия — это только вспомогательное средство в познании, синтез того, что содержится в положительных науках. Своего в ней ничего нет. Представляя собой «синтетическую» науку, философия внушает естествоиспытателям уверенность в справедливости их выводов в том случае, когда эти выводы приходят в противоречие с «установившимися ходячими воззрениями».

Итак, с точки зрения Кропоткина, из естественных наук философия берет не только предмет исследования, но и метод.

---

[37] Там же.
[38] Там же. С. 309.

По его словам, все открытия XIX в. в механике, физике, химии, биологии, психологии и антропологии были сделаны не диалектическим, а естественнонаучным методом. При этом Кропоткин совершенно не учитывал то обстоятельство, что бурное развитие перечисленных наук, которые позволили установить общие связи в природе и раскрыли внутренние процессы в явлениях неорганического и органического мира, и подготовило диалектический метод.

Но как бы то ни было, диалектика как теория для Кропоткина не имела никакого значения, и это обстоятельство наложило метафизический отпечаток на все его мировоззрение. Он универсализировал индуктивно-дедуктивный метод в науке и философии и даже договаривался до того, что объявлял механику в духе старого домарксовского материализма чуть ли не самой главной наукой, которая будто бы с успехом объясняет не только тепловые и электрические явления, не только проблемы, относящиеся к физике и химии, но также жизнь растений и животных, физиологические и психические процессы.

Как ученый, обладавший редкой эрудицией в естественных и общественных науках, Кропоткин по-видимому все же чувствовал неудовлетворенность собственной методологией, в какой-то мере видел ее несоответствие новейшим научным концепциям, в которых диалектика выявлялась самым непосредственным образом. Ощущение недиалектичности подходов и оценок вынуждало его обращаться к органической теории, заключающей в себе принципы развития, взаимодействия, соотношения общего и единичного, абсолютного и относительного и других диалектических связей в объективном мире и в науке. Степень использования идей «органицизма» довольно ясно раскрывается в некоторых методологических установках. Во-первых, Кропоткин принимает модель мира, построенную на предельной универсализации законов, снимающей специфику неорганического, органического и социального бытия. Во-вторых, прогресс и регресс, их чередование и взаимодействие автор «синтетической философии» объясняет с помощью процессов оцепенения и окаменения органических форм и возникновения в свою очередь живых организмов из окристаллизованной, уснувшей материи. В-третьих, Кропоткин полагал, что основание и условие познания следует искать в сходстве структур вселенной и мозга, или, иначе, макрокосма и микрокосма.

Кропоткин прожил долгую, насыщенную драматическими событиями и заполненную трудом жизнь, совпавшую с переломом в общественном развитии и мышлении. Началась эпоха пролетарских революций и господства марксизма в освободительном движении. Кропоткин, сформировавшийся в классический период революционной демократии, оставался верен своим убеждениям до конца, хотя они теряли реальную почву

и оттеснялись на обочину общественной борьбы. Анархизм явно превращался в уходящий пережиток. Перестроиться, перейти из народничества в марксизм смогли немногие, и только — молодые. Кропоткин постепенно переживал себя идеологически, превращаясь в попутчика пролетарской революции, как вся мелкобуржуазная демократия. Он олицетворяет ее кризис как в практическом, так и теоретическом отношениях, отсюда его неприятие марксизма и даже борьба с ним. Кропоткин, однако, принадлежал к числу честных политиков, не позволивших себе встать в ряды врагов народной власти.

Глава XXXIV

П. Н. ТКАЧЕВ

1. РЕВОЛЮЦИОННАЯ ПРОГРАММА И ТАКТИКА

Петр Никитич Ткачев (1844—1885) — виднейший теоретик революционного народничества, идеолог его наиболее крайнего, «бланкистского» направления, крупный публицист и политический мыслитель, был выходцем из мелкопоместной дворянской семьи. Он родился в Великолукском уезде Псковской губернии, где у его отца было небольшое, почти бездоходное имение.

Жизненный путь Ткачева сродни биографиям многих русских революционеров, политическая деятельность которых начиналась в 60-е годы. Еще будучи учащимся одной из петербургских гимназий, он увлекся идеями «Колокола» и «Современника». Став студентом Петербургского университета в 1861 г., Ткачев тотчас же вошел в бурлящую среду молодежи, боровшейся за свои корпоративные права, гарантированные прежде положением об автономии университетов. Уже 12 октября 1861 г. первокурсник Ткачев в числе большой группы студентов был арестован и более двух месяцев провел в Кронштадтской крепости, откуда вышел с убеждениями революционера. В начале 1862 г. последовал новый арест, теперь уже по делу об участии в политическом кружке студента Ольшевского. В 1865 и 1866 гг. его еще дважды арестовывали. Наконец, в 1869 г. молодой революционер попал в руки III отделения по «нечаевскому делу». За разгромом нечаевского кружка последовал громкий процесс, с помощью которого правительство пыталось дискредитировать революционную молодежь, нигилистов вообще. Ткачев был связан с С. Г. Нечаевым по руководству студенческим движением в Петербурге и в организацию «Народная расправа» не входил. Тем не менее в начальный период деятельности Нечаева Ткачев был ему нужен как уже известный публицист, а Ткачев некоторое вре-

мя даже идеализировал революционные качества Нечаева. Предполагается также, что Ткачев участвовал в создании политической платформы нечаевцев — «Программы революционных действий». Конечно, последующие события, суд, приговор, а главное, раскрытие истинного характера Нечаева послужили Ткачеву поводом для серьезных размышлений.

Как известно, едва явившись в революционных кругах Москвы и Петербурга, Нечаев, как человек, обладавший неиссякаемой энергией, сильным характером и фанатической верой в дело революции, быстро завоевал известность и авторитет. Создав организацию из честных молодых людей, безотчетно доверявших ему, он стремился целиком подчинить ее своей личной воле, используя при этом методы шантажа, обмана и насилия. Он даже не остановился перед убийством студента Иванова, входившего в руководящий орган организации, когда встретил с его стороны противодействие своим диктаторским замашкам. Авантюризм Нечаева заходил так далеко, что он за границей выдавал себя за представителя несуществующего русского центрального революционного комитета, а в России, используя обманным путем полученное от Бакунина удостоверение, объявился агентом международной организации. Бакунин, сам ставший жертвой мистификаций Нечаева, в письме к Таландье в 1870 г., еще до процесса нечаевцев, дал ему исчерпывающую характеристику. «Есть люди, — писал старый революционер, — которые утверждают, что это просто мошенник. — Это неправда! Это фанатик преданный, но в то же время фанатик очень опасный и сообщничество с которым может быть только гибелью для всех». По словам Бакунина, Нечаев, чтобы создать революционное общество, считал, что «надо взять за основу политику Макиавелли и вполне усвоить систему иезуитов; для тела одно насилие, для души — ложь».

Истина, взаимное доверие, солидарность — все это распространялось, с точки зрения Нечаева, только на десяток лиц, остальные же должны служить «слепым орудием и как бы материей», «мясом для заговоров». Непосвященных дозволительно и даже простительно обманывать, компрометировать, обкрадывать и даже губить.[1] Подобным образом смотрело на Нечае-

---

[1] Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. СПб., 1906. С. 393—395. — И. К. Пантин, Е. Г. Плимак, В. Г. Хорос в книге «Революционная традиция в России» (М., 1986), в одном из самых последних по времени исследований по русскому революционному движению, полагают, что «...было бы неверно останавливаться на этой исключительности, не видеть, что за одиозной формой деятельности Нечаева и нечаевцев скрывалось реальное содержание — черты, проблемы, трудности и противоречия, характерные для соответствующего этапа освободительного движения в России» (С. 20). Революционеры, действующие в условиях деспотического режима, «заражаются» верой в исключительность насильственных методов борьбы, практикуемых властями. «Стереотипы господства и подчинения впитывались россиянином буквально с детства, они царили повсюду; воспри-

ва большинство мыслящих людей России и Запада. Русскому правительству, несмотря на все старания, не удалось отождествить революционеров с людьми типа Нечаева, а революционное дело — с преступлением. Но «нечаевщина», хотя и была только эпизодом в истории русского освободительного движения, послужила важным уроком для последующих поколений революционеров, показав, что высокие социальные идеалы несовместимы с низменными средствами.

Все так называемые нечаевцы, исключая двух-трех лиц, и Ткачев тем более, ни в какой степени не ответственны за иезуитизм Нечаева. Напротив, по своим личным качествам Ткачев был прямой противоположностью, да и в программных вопросах между ними имелись различия, которые и выявились несколько позже. По «нечаевскому делу» Ткачев был приговорен к полутора годам тюремного заключения с последующей высылкой на родину.

Всего Ткачев подвергался арестам пять раз. Но, несмотря на непрерывные полицейские преследования, он сумел закончить образование, сдав экстерном полный курс юридического факультета.

В декабре 1873 г. Ткачев бежал из-под надзора полиции за границу.

К этому времени за плечами Ткачева имелся не только значительный революционный стаж, но и опыт литературной работы. Он сумел занять заметное место в русской прогрессивной журналистике как литератор, писавший на экономико-юридические и литературно-критические темы. Статьи Ткачева стали появляться с 1862 г. Первоначально он сотрудничал в журналах «Время», «Эпоха» (издавались М. М. и Ф. М. Достоевскими), «Библиотека для чтения», направление которых не совпадало с его убеждениями. Но затруднительное материальное положение семьи исключало возможность выбора. Лишь в 1865 г. он был приглашен литературным сотрудником в «Русское слово», где должен был заменить арестованного Писарева. Однако в связи с покушением Каракозова журнал был вскоре закрыт. До последнего ареста по «нечаевскому делу» Ткачев печатался в журналах «Луч», «Дело», в газете «Неделя», выступая в качестве литературного критика и переводчика. Из статей, напечатанных им в эти годы, можно упомянуть «Производительные силы Европы», «Влияние экономического прогресса на положение женщины и семьи». Многие ра-

---

нимались как нечто непреложное и естественное и потому не могли нередко не отравлять и революционное сознание» (С. 218). Порой обстановка для революционной организации складывалась так, что «демократические по содержанию лозунги она оказывалась вынужденной осуществлять недемократическими способами, в том числе и в плане внутрипартийных норм общения» (С. 216). Этим же объясняется «бюрократизация революционного дела» и все те приемы руководства, которыми так увлекался Нечаев.

боты Ткачева коверкались цензурой, некоторые запрещались, так и не увидев свет при его жизни.

Побег Ткачева за границу был задуман в целях использования его для работы в журнале «Вперед». Но политические взгляды Лаврова и Ткачева оказались слишком различными, чтобы эти два идеолога народничества могли сработаться в одном органе. Принципиальные политические и теоретические разногласия вскоре привели к разрыву. Создав группу единомышленников из русских эмигрантов, Ткачев в 1875 г. приступил к изданию журнала «Набат», который ориентировал революционеров на развертывание политической борьбы с целью захвата власти партией интеллигентного меньшинства. После прекращения журнала в 1881 г. Ткачев некоторое время сотрудничал в органе французских бланкистов «Ni dieu, ni maitre» («Ни бога, ни господина»). Преждевременная смерть русского революционера была следствием тяжелого психического заболевания.

Мировоззрение Ткачева сложилось к середине 60-х годов под преимущественным влиянием русской революционно-демократической идеологии. Для него, как и для других активных народников, самым высоким авторитетом оставался Чернышевский, социально-экономические труды которого направили внимание Ткачева на вопросы об особенностях исторического развития России, на политическую сторону общественной борьбы и на роль экономического фактора в истории. Чернышевский облегчил ему усвоение основного принципа материалистического понимания истории, сформулированного Марксом в «Предисловии „К критике политической экономии"». Вместе с тем в социологии Ткачева заметно влияние Писарева. Последнему, по-видимому, он обязан и своей позицией в философии. Их многое объединяет: категоричность, иногда парадоксальная односторонность суждений, подчеркивание практической значимости философии, презрительное отношение к идеализму как «философскому мусору», материализм на естественнонаучной основе, который оба они называют «реализмом», и даже стилистика статей по философии.

С первых шагов своего революционного пути Ткачев был связан с наиболее радикальными группировками народников, среди которых существовало убеждение в неизбежности близкой революции. Это окружение во многом объясняет возникновение тех политических воззрений, которых Ткачев последовательно держался на протяжении всей последующей жизни. В 70-х годах они воплотились в четкую революционную программу, подкрепленную соответствующим социологическим обоснованием. В свою очередь, программа Ткачева определяла его место в народничестве и отношение к параллельным направлениям движения: лавризму и бакунизму.

Кружок Ольшевского, куда вошел восемнадцатилетний

Ткачев, возник под непосредственным впечатлением прокламации «Молодая Россия». Автор этого листка П. Г. Зайчневский выдвигал требование коренного переустройства экономических отношений, политической жизни России, делая ставку на народную революцию. Он звал народ «в топоры», однако подчеркивал руководящую роль и инициативу революционной партии, состоящей из радикальной молодежи, которая после падения самодержавия должна взять власть в свои руки и диктаторски «ввести другие основания экономического и общественного быта в наивозможно скорейшем времени».[2] При этом имелось в виду, что «диктаторское меньшинство», подавляя сопротивление врагов революции, не будет останавливаться «ни перед чем».

«Программа революционных действий нечаевского кружка ставила задачу полного разрушения эксплуататорского строя, основанного на господстве помещика над крестьянином, капиталиста над рабочим, самодержавия над всем народом. Программа провозглашала «социальную революцию» как конечную цель, а политическую революцию «как единственное средство для достижения этой цели».[3] На первом этапе предполагалось завоевать власть, т. е. осуществить политическую революцию, на втором — преобразовать весь общественный уклад, включая и отношения собственности. Успех революции ставился в зависимость как от готовности народа к восстанию, так и от зрелости «революционного центра», объединяющего усилия разветвленной организации революционеров и определяющего время восстания, его план, направление главного удара.

Особенности общественно-политических воззрений Ткачева, его акцент на политический переворот как на необходимое условие глубокой перестройки русских отношений, нашли наиболее яркое отображение в его работах 70-х годов. В этом смысле особенный интерес представляют: брошюра «Задачи революционной пропаганды в России», «Открытое письмо к господину Фридриху Энгельсу» и, наконец, программа «Набата». Весьма интересны также работы Ткачева, где он детально разбирает многие другие общественно-политические проблемы, сопровождая свои рассуждения теоретическими выкладками, такие, как «Революция и государство», «Народ и революция», «Анархическое государство», «Возможна ли социальная революция в России в настоящее время?», «Накануне и на другой день революции».

Как и все народники, Ткачев выражал согласие с «основными социалистическими принципами европейской рабочей пар-

---

[2] Лемке М. Политические процессы М. Н. Михайлова, Д. И. Писарева и Н. Г. Чернышевского. СПб., 1907. С. 102—103.

[3] Козьмин Б. Ч. Из истории революционной мысли в России. Избр. труды. М., 1961.

тии», с программой и уставом Интернационала, высоко ставил авторитет Маркса и Энгельса как вождей международного рабочего движения. Однако, обращаясь к задачам русской революции, он считал, что средства борьбы за осуществление принципов социализма, применяемые на Западе, непригодны для России. «У нас, — писал он Энгельсу, — требуется совершенно особенная революционная программа, которая в такой степени должна отличаться от германской, в какой социально-политические условия в Германии отличаются от таковых в России».[4] В России нет городского пролетариата, но зато нет и буржуазии. Ткачев представлял дело таким образом, что между «страждущим народом» и «деспотизмом государства» нет «среднего класса», нет «власти капитала» и из этого ошибочного положения делал столь же ошибочный вывод о том, что русским рабочим предстоит борьба лишь с политической властью. По его мнению, дворянство и купечество не образуют никакой силы, ни экономической, ни политической, а духовенство не имеет никакого значения ни в народе, ни вне его. Русское государство лишено корней в экономической жизни, «оно не воплощает в себе интересов какого-либо сословия. Оно одинаково давит все общественные классы, и все они одинаково ненавидят его». Если на Западе государство обеими ногами опирается на капитал, защищает определенные экономические интересы, то «наша общественная форма обязана своим существованием государству, висящему так сказать в воздухе, государству, которое не имеет ничего общего с существующим социальным слоем и корни которого находятся в прошлом, а не в настоящем».[5]

Опираясь на такое понимание русских общественных отношений, Ткачев обосновывает специфическую практику революционеров в России. Прежде всего он указывает на отсутствие легальных условий и открытой пропаганды, а также на невозможность создать массовую рабочую партию, потому что, во-первых, русские рабочие по преимуществу являются земледельцами, расчлененными на небольшие общины и неспособными подняться выше узких местных интересов, и, во-вторых, у трудящихся классов России нет ни опыта, ни даже прецедентов создания политических организаций. Но, несмотря на эти трудности, Ткачев уверен, что осуществление социальной революции в России возможно. Более того, революция в России имеет даже лучшие шансы на успех, чем в странах европейского Запада, потому что в ней накопилось столько «горечи и недовольства», что «в любой момент можно подвинуть русский народ к общему революционному протесту».

---

[4] Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: В 6 т. Т. III. М., 1932. С. 89.

[5] Там же. С. 91—92.

Вырабатывая основные принципы революционной тактики, Ткачев отделял себя как от лавристов, так и бакунистов. Расхождения с Лавровым и его единомышленниками начиналось у него уже с толкования самого понятия революции. В брошюре «Задачи революционной пропаганды в России (Письмо в редакцию журнала „Вперед")», Ткачев указывал, что лавристы под революцией понимают не что иное, как «утопический путь *мирного прогресса*», ибо с их точки зрения, предварительным условием всякого общественного переворота является осознание его необходимости большинством населения страны. Но революция, как замечает Ткачев, тем и отличается от мирного прогресса, что ее делает меньшинство при поддержке и сочувствии большинства, а прогресс — большинство. Революция проходит быстро, бурно, беспорядочно, а прогресс — тихо, медленно, плавно. Программу Лаврова с ее установкой на предварительную мирную пропаганду идей социализма в народе Ткачев отказывался считать революционной.

Кто не верит в революцию в настоящем, полагал Ткачев, тот не верит в народ, не верит в его готовность к революции и потому должен искать какие-нибудь силы вне народа. Но интеллигенция без народа ничего сделать для народа не может. Действительный революционер — это сам народ, который всегда хочет революции и готов к ней. Ткачев поэтому выдвинул лозунг немедленного насильственного переворота. Революционеры не могут ждать, ибо промедление все больше и больше сокращает возможности успеха. Россию уже охватил «огонь экономического прогресса», он уже коснулся «коренных основ народной жизни». «Под его влиянием уже разрушаются старые формы нашей общественной жизни, уничтожается самый „*принцип общины*", принцип, долженствующий лечь краеугольным камнем того будущего общественного строя, о котором все мы мечтаем».[6] Ткачев предостерегает постепеновцев, что на развалинах нынешнего общинного уклада возникнут формы буржуазной жизни, кулачество, мироедство, индивидуализм, эгоизм и экономическая анархия. Складывающиеся буржуазные отношения, как это уже установила общественная наука, обязательно изменят сущность государства. Если оно сегодня не имеет никаких корней в обществе, всем ненавистно, даже его слугам, «абсолютно-нелепо и нелепо-абсолютно», то завтра, оно «станет конституционно-умеренным, расчетливо-благоразумным». «Поторопитесь же! — обращается Ткачев к революционерам.— Пользуйтесь минутами. Такие минуты не часты в истории. Пропустить их — значит добровольно отсрочить возможность социальной революции надолго — быть может, навсегда».[7]

---

[6] Там же. С. 219.
[7] Там же. С. 221.

Подготовлять революцию, полемизирует Ткачев с лавристами,— это не дело революционеров. Она уже подготовлена всем ходом общественного развития. Революционеры не подготавливают, а «делают» революцию, пользуясь и известным образом комбинируя уже готовые элементы, которые выработала экономическая жизнь народа.

С бакунистами Ткачев не соглашался в двух пунктах: во-первых, он не верил в революционную инициативу забитых, разрозненных, задавленных «паническим страхом» крестьянских масс, не разделял и надежд на стихийный бунт; во-вторых, русский бланкист решительно расходился с Бакуниным в вопросе о роли государства в революции.

Однако, отрицая анархизм, Ткачев, по словам Плеханова, сходился с Бакуниным «в оценке современной русской действительности». Впрочем, если Бакунин шел от динамики исторического процесса или, точнее, ставил на его место свою логику, то Ткачев опирался на статику, считая, что все необходимые элементы для социалистического переворота уже готовы,— «теперь или никогда».

Решающим фактором революции Ткачев считал организованные действия сознательного меньшинства, «людей умственно и нравственно развитых», объединенных в централизованную партию, спаянную строгой дисциплиной, единством взглядов и целей. Главная задача этой партии состоит в захвате политической власти, а средством овладения государством является заговор. Но, сделав своей главной задачей захват политической власти, партия ни на одну минуту не должна забывать о том, что «удачное достижение этой цели не осуществимо без прямой или косвенной поддержки народа». Поэтому деятельность революционной партии имеет «двойственный характер». «С одной стороны, она должна подготовлять захват власти наверху, а другой — народный бунт внизу». Только сочетание и тесная связь этих двух частей тактического плана «может привести к каким-нибудь положительным, прочным результатам».[8] Если Бакунин требовал отменить государство на второй день революции, то, по Ткачеву, «партия меньшинства» должна прежде всего позаботиться о создании государства революционной диктатуры. Но захват власти не есть еще сама революция, скорее это только ее прелюдия, ее начало. Революционная власть, опираясь на Народную думу, осуществляет социальную революцию социалистического характера: 1) постепенно преобразует сельскую общину в общину-коммуну; 2) экспроприирует орудия производства у частных владельцев и обобществляет их; 3) устраняет посредничество, мешающее прямому обмену продуктов; 4) уничтожает постепенно физическое, умственное и нравственное неравенство путем обще-

[8] Там же. С. 229.

ственного воспитания; 5) уничтожает неравную семью; 6) проводит необходимые мероприятия для развития самоуправления и ослабления функций центральной власти. Иными словами, «деятельность революционного государства должна быть двоякая: революционно-разрушительная и революционно-устроительная». «Сущность первой — борьба и, следовательно, *насилие*»; вторая функция опирается по преимуществу на «силу нравственную», на убеждение, на народную волю и разум, на «прочность и удобоприменяемость вводимых в жизнь перемен». «Обе эти функции революционного государства,— по мнению Ткачева, — должны быть строго разграничены: отличаясь непреклонностью в борьбе с консервативными и реакционными элементами общества, его конституционная деятельность, напротив, должна отличаться эластичностью, умением приспособляться к данному уровню народных потребностей и народного развития. Чтобы не удаляться от этого уровня, не впадать в утопии, чтобы дать жизненную силу своим реформам, оно должно окружить себя органами народного представительства, *Народной думы,* и санкционировать их волею свою реформаторскую деятельность. В то же время оно должно постоянно стремиться к расширению народного развития, к поднятию уровня его нравственных идеалов».[9] Но, выполнив эти задачи, государство должно исчезнуть.

Анархия (т. е. безгосударственность) есть идеал довольно отдаленного будущего, осуществление которого непременно предполагает достижение социального равенства. В отличие от Бакунина, который в государстве видел источник всякого социального зла, Ткачев само государство считал следствием несправедливых общественных отношений. «И потому-то самая существенная, самая характеристическая черта будущего общества,—заключает Ткачев, — и должна выражаться не словом *анархия,* а словом — равенство. Равенство предполагает анархию, анархия — свободу; но и равенство, и анархия, и свобода, все эти понятия совмещаются в одном понятии, в одном слове, в слове — братство».[10]

Программа Ткачева дала обоснование одному из направлений народничества. Число ее последователей в России к концу 70-х годов значительно возросло. В известной степени под ее влиянием в «Земле и Воле» стали усиливаться тенденции к политической борьбе, понимаемой в духе заговорщичества. В глазах народников, потерпевших целый ряд крупных неудач в период «хождения в народ» в целях как социалистической пропаганды (лавризм), так и бунтарской агитации (бакунизм), четкий план Ткачева стал представляться все более реалистичным и осуществимым с минимальной затратой времени и сил.

---

[9] Там же. С. 225—226.
[10] Там же. С. 223.

Позднее, уже совершенно независимо от Ткачева, народники-«политики» логикой борьбы оказались вовлеченными в террор.

Несмотря на принципиальные расхождения с Лавровым и Бакуниным в программных вопросах и в тактике, Ткачев не вышел за пределы народничества. Как и они, он абсолютизировал самобытность русского исторического процесса, преувеличивал роль мыслящей интеллигенции и идеалистически смотрел на Русское государство.

2. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Политическая программа Ткачева, как и программы других идеологов народничества, имела под собой определенное теоретическое основание. Правда, Ткачев, в отличие от Лаврова и Бакунина, значительно сдержаннее рассуждал в своих статьях о сугубо специальных вопросах философии и социологии, но тем не менее со свойственной ему ясностью и определенностью, отбрасывая спекулятивные построения как в социологии, так и в философии, стремился опереть свои практические планы на прочный фундамент философско-социологической теории. В особенности характерно для него стремление выработать научный взгляд на общество, в связи с чем он очень внимательно следил за новейшими достижениями не только русской, но и западноевропейской мысли. Поиск правильной революционной теории привел его к ряду глубоких плодотворных выводов.

Ткачев неоднократно объявлял себя сторонником материалистического понимания истории. Действительно, он раньше многих русских ученых, революционеров и литераторов обратил внимание на Марксову теорию общества и, во всяком случае, первым изложил ее в русской печати. В «Русском слове» за декабрь 1865 г. Ткачев привел в вольном переводе известную формулировку основного положения исторического материализма из «Предисловия „К критике политической экономии"». Так, он писал: «...все явления юридические и политические представляют не более как прямые юридические последствия явлений жизни экономической; эта жизнь юридическая и политическая есть, так сказать, только зеркало, в котором отражается экономический быт народа». И далее: «Взгляд этот не нов, и в нашу литературу он перенесен, как и все, что только есть в ней хорошего, из литературы западноевропейской. Еще в 1859 г. известный немецкий изгнанник Карл Маркс формулировал это самым точным и определенным образом. (Zur Kritik der Politischen Oekonomie. S. IV, V). Теперь этот взгляд сделался почти общим достоянием все мыслящих порядочных

людей, и едва ли умный человек найдет против него хоть какое-нибудь серьезное возражение».[11]

Приведенные слова свидетельствуют, что Ткачев довольно верно понимал метод исторического материализма. Пользуясь им, он правильно объяснял многие явления как далекой истории, так и современной жизни. Следуя Марксу, русский публицист за классовой борьбой, проходящей через всю историю цивилизованного общества, видел столкновение экономических интересов; в политике и юридических нормах, устанавливаемых государственной властью, вскрывал отношения собственности; парламентские государства в странах Западной Европы рассматривал в качестве органа буржуазной диктатуры. Правда, он делал исключение для Русского государства, самодержавный характер которого ввел в заблуждение, впрочем, не одного только Ткачева. Подобным образом ошибались Бакунин и даже такой глубокий мастер материалистического анализа истории, как Плеханов, отступивший от марксизма при объяснении классовой сущности российской монархии.

Близость Ткачева к материалистическому объяснению истории сказалась также и в его критике социологии Лаврова. Еще задолго до Плеханова он указал на несостоятельность субъективного метода, который, по его словам, означает не что иное, как нанизывание исторических событий на «нить личного идеала». Не удовлетворяла его и абстрактность теоретических построений Лаврова. Он, например, возражал против классификаций людей на «прогрессистов» и «непрогрессистов», справедливо полагая, что подобное деление, к которому постоянно прибегал в своих сочинениях Лавров, ровным счетом ничего не объясняет, ибо в него можно влить какое угодно содержание. Для политика оно имеет не больше смысла, чем деление людей на добрых и злых.

Взятая даже в таком общем виде, без учета конкретных приложений, позиция Ткачева позволяет сделать вывод, что им начато принципиально новое построение социологии на базе первого опыта в осмыслении марксизма и создания, неизвестной еще тогда, в 60-е годы, модели «экономического материализма».[12]

Но при всем этом учение Маркса об обществе не имело для Ткачева универсального значения, так как оно не обладало, как он полагал, должной полнотой. Он находил в истории так много исключений, не укладывающихся в теорию Маркса, что вынужден был сознательно дополнять ее положениями, заимствованными из буржуазной социологии. Прежде всего мате-

---

[11] Ткачев П. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 99—100.

[12] Шахматов Б. М. П. Н. Ткачев. Этюды к творческому портрету. М., 1981. С. 17. См. также: Пустарнаков В. Ф. «Капитал» К. Маркса и философская мысль в России (конец XIX — начало XX в.). М., 1974. С. 13, 18.

риалистическое понимание истории представлялось Ткачеву в виде «экономического материализма». Ему казалось, что марксизм признает только автоматическое воздействие экономического фактора на политику, право и идеологию и в этом смысле несет в себе исторический фатализм. Именно это обстоятельство и побуждало его к поправкам и дополнениям. Собственно, так толковали марксистскую социологию в то время очень многие мыслители, не только народники, но даже те, которые были последовательными сторонниками Маркса и Энгельса. Недаром в 90-х годах Энгельс посвятил этому вопросу целую серию специальных писем, в которых указал на обратное влияние надстройки на экономический базис и возражал против широко распространенного одностороннего понимания марксистской историко-социологической теории. В письме к Блоху от 21—22 сентября 1890 г. он писал: «Маркс и я отчасти сами виноваты в том, что молодежь иногда придает больше значения экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчеркивать главный принцип, который они отвергали, и не всегда находилось время, место и возможность отдавать должное остальным моментам, участвующим во взаимодействии».[13]

Особенно не удовлетворяла Ткачева в марксизме постановка вопроса о личности. Его поправки к материалистическому пониманию истории идут прежде всего по этой линии. Он писал, например, в одной из своих статей: «Миросозерцание людей и характер их деятельности всегда определяется условиями их экономического быта. Конечно, в применении к отдельным личностям это положение допускает многие исключения, но в применении к целому сословию или классу оно безусловно справедливо».[14]

Почему же Ткачев выделяет «отдельную личность»? По его мнению, из условий экономической жизни, не впадая в схематизм, трудно или даже вовсе невозможно вывести все феномены человеческой деятельности. Бесспорно, что человек принадлежит обществу и подчиняется его законам, но он в то же время является по природе существом биологическим и поэтому имеет в себе общие всем высокоорганизованным животным естественные потребности, инстинкт самосохранения и стремление к наилучшим условиям существования. Под влиянием общественной среды эти биологические черты человека модифицируются в принципы личной пользы и политического расчета, которые на базе экономических отношений становятся главными стимулами поведения людей. Тем самым исторический материализм дополняется натуралистическим подходом в духе антропологизма и утилитаризма. Более того, отношения индивидов Ткачев пытается раскрыть с точки зрения естественно-

[13] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 396.
[14] Ткачев П. Н. Современное обозрение//Дело. 1868. № 9. С. 3.

научной теории борьбы за существование и в этом смысле отдает определенную дань социал-дарвинизму. Желая объединить естественное с социальным в человеке, он параллельно с экономическим фактором опирается на дарвинизм при объяснении даже классовых столкновений и всех других общественных конфликтов.

Переходя от проблем социальной статики к проблемам социальной динамики, Ткачев не отказывается от основных положений материалистического понимания истории, хотя в этой части своей социологии он также опирается на различные буржуазные концепции. Данное им понятие прогресса сложилось в ходе критики субъективной социологии Лаврова, которой он стремился противопоставить понимание исторического процесса, свободное от субъективизма.

Обращаясь к понятию прогресса, которое он считал одним из основных в социологической науке, Ткачев прежде всего раскрывает его содержание и указывает на основные признаки или, как он выражается, «объективные элементы понятия прогресса». Их три: движение, что отличает прогресс от застоя; направление, что указывает на поступательность и благодаря чему прогресс отличается от регресса; и цель, т. е. то, что воплощает в себе стремление людей к наилучшим условиям жизни. Последний из перечисленных трех элементов прогресса является одновременно и его критерием. Однако, учитывая, что понимание счастья у людей неодинаково, субъективно, Ткачев в поисках объективного основания обращается к потребностям человека и к реальным возможностям их удовлетворения в различных формах общественной жизни. Целям социального прогресса соответствует то общество, в котором потребности личности постоянно гармонируют с необходимыми средствами, обеспечивающими эти потребности, т. е. «средствами, количественно и качественно обуславливаемыми данною, соответствующею ей степенью производительности труда». Иными словами, «всякий прогресс индивидуальности должен быть в то же время и прогрессом производительности труда».[15] Так, преодолевая субъективный метод, Ткачев и в теории прогресса все время стремится опереться на Марксову формулу исторического материализма. С ее помощью он в известной степени освобождается от узости чисто антропологического взгляда на человека, связывая его потребности со степенью развития экономической жизни общества.

Итак, что же такое прогресс с точки зрения Ткачева и каков его объективный критерий? Конечной целью общества и, следовательно, «верховным критерием исторического социального процесса» Ткачев считает «установление возможно

---

[15] Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: В 6 т. Т. II. М., 1932. С. 205.

полного равенства индивидуальностей», вытекающего из гармонии потребностей всех и каждого со средствами их удовлетворения. «Все, что приближает общество к этой цели, то прогрессивно; все, что удаляет, то регрессивно. Всякий человек, действующий теоретически или практически в интересах этой цели,— прогрессист; всякий, действующий в обратном смысле или преследующий какие-либо другие цели,— враг прогресса».[16]

Определив таким образом цель и критерий прогресса, Ткачев обращается к рассмотрению конкретных общественных отношений с тем, чтобы установить, какие из них заключают в себе наилучшие условия реализации социального идеала. Ссылаясь на «беспристрастную критику социальной науки», которая показала зависимость юридических, политических и других форм общественной жизни от экономических отношений и выяснила «фундаментальную роль» последних, Ткачев указывает на две тенденции общественного уклада. Одна из них, базирующаяся на частной собственности и частном праве, порождает борьбу «индивидуальных сил», «антагонизм частных интересов», делает невозможным регулирование справедливого распределения труда и вознаграждения. Другая тенденция, противоположная первой, опирается на общественную собственность и коллективное право. Она выражается в солидарности частных интересов и в соразмерности потребностей со средствами их удовлетворения. «Очевидно,— писал Ткачев, — что только экономические формы второй категории и построенные на них общественные учреждения имеют прогрессивный характер; формы же первой категории со всеми из них вытекающими последствиями абсолютно регрессивны».[17] Свою уверенность в том, что будущее принадлежит именно социализму, Ткачев выводит из современного ему состояния общества, которое само порождает разрушительно действующие на капитализм элементы: в экономической области — пролетариат, в политико-юридической — буржуазные свободы, приближающие общество к равноправию всех граждан, а в сфере общественного сознания — «стремление масс развивать в себе некоторые умственные потребности».

Весьма существенной частью социологии Ткачева является идея о соотношении постепенности и скачков в общественном развитии, напоминающая теорию реализма Писарева с ее понятиями химического и механического путей в истории. Писарев, как известно, указывал на то обстоятельство, что общество в своем движении вперед проходит различные фазы. Эпоха плавного, постепенного развития («химический путь») сменяется эпохой революционной ломки устаревших форм общественной жизни («механический путь»). Оба они как бы допол-

---

[16] Там же. С. 207.
[17] Там же. С. 209.

няют друг друга, создавая один для другого необходимые предпосылки. «Химический путь» Писарев связывал с научно-просветительской деятельностью реалистов или «мыслящих пролетариев», которые раньше других сознают необходимость преобразований и готовят эти преобразования через воспитание народных масс в соответствующем духе. Эта сторона писаревского реализма нашла продолжение в лавризме. Ткачев тоже опирался на теорию реализма Писарева, но, в отличие от Лаврова, делал крен в сторону «механического пути», который обозначал термином «исторический скачок».

В процессе развития общества, доказывал Ткачев, постепенно назревает потребность преобразований. Наконец, наступает момент, когда она превращается в необходимость. Однако общество, достигшее кризисного состояния, может двигаться как бы по инерции еще довольно долго, сохраняя объективную готовность к революции. Вот тут-то и выступает на первый план роль революционного меньшинства, которое, используя все доступные средства, может и должно прервать состояние инерции, встряхнуть общество, вынудить его совершить скачок к новым формам организации, стоящим на более высокой стадии прогресса. Ткачев, таким образом, увязывает свою социологию с революционной программой, обращенной к русскому освободительному движению.

Сопоставление общественного уклада России со странами буржуазного Запада, как неоднократно отмечалось выше, приводило народников к выводу о неприменимости Марксовой теории революции для разрешения русских задач. Перед ними история ставила как бы две возможности: ждать, когда Россия достигнет уровня других стран, или попытаться совершить переворот при наличных условиях. Все народники были сторонниками второй возможности. Именно эту возможность и стремился обосновать Ткачев как политически, так и теоретически.

Ткачев был по преимуществу политическим мыслителем и по философским вопросам писал сравнительно немного и исключительно в критическом плане. Правда, и его собственные взгляды на философию так расходились с общепринятым тогда пониманием, что, в свою очередь, подвергались острой критике, даже насмешкам. Идеалисты, разумеется, считали его невеждой в философии, слева же, из лагеря материализма в 70-е годы, критиковать Ткачева было просто некому. Но в сопоставлении с классиками материализма 40—60-х годов он, конечно, проигрывал, теряя уже достигнутый уровень, хотя и продолжал энергичную борьбу с идеализмом, показывал его реакционную роль в общественном движении.

Отношение Ткачева к философии, пожалуй, более всего сравнимо со взглядами Писарева на искусство, какими они были провозглашены в статье «Разрушение эстетики», где

единственным критерием художественного произведения выдвигалось его непосредственное практическое значение в решении конкретных социальных задач. Впрочем, и к философии (лучше сказать, к теории вообще) Писарев иногда также прилагал подобный критерий и заявлял себя противником всякого беспочвенного умозрения. Другой мотив,— вероятно, главный,— настороженного отношения Писарева и Ткачева к философии следует видеть в их справедливом протесте против идеализма, который со второй половины 60-х годов, после спада революционной ситуации, расширил сферу своего влияния и добился определенного изменения в соотношении сил, т. е. достиг того, что было невозможно в пору активной философской деятельности Чернышевского, Добролюбова, Сеченова. Возникший вакуум, как всегда, стал заполняться всякого рода спекуляциями, тем более, что Россию захлестнули волны позитивизма, размывающие мировоззренческую основу философии. Претендуя на снятие конфронтации материализма и идеализма, позитивизм подменял ее борьбой с метафизикой и теологией, присваивая себе право говорить от имени науки. В этих условиях Ткачев решал как бы двуединую задачу: с одной стороны, опровергал претензии умозрительной философии на главенствующую роль в научном познании, а с другой — настаивал на верном в сущности положении, что философия возможна только на базе конкретных наук, прежде всего естествознания. Но удовлетворительно сбалансировать решение этих задач Ткачев не сумел: в бескомпромиссной идейной борьбе половинчатость была невозможна, и он не избежал упрощений и крайностей. Он предостерегал от излишнего увлечения философией в целом и в этом отношении представлял собой довольно типическую фигуру в среде народников-практиков, выражая их умонастроение, и в то же время способствовал распространению подобного взгляда у тех многочисленных читателей, которые дорожили его мнениями. Плеханов выразился весьма точно, назвав такую позицию «антифилософской пропагандой».

Занятия философией, как утверждал Ткачев, отвлекают от «серьезных вопросов» и даже, более того, они — род «социального паразитизма», абсолютно противоположного всякой производительной деятельности. Философия не имеет никакого значения в прогрессе мысли, напротив, развращает и наркотизирует человека. Ткачев указал на возникновение неокантианства, первым заметил начало распространения махизма (переводы работ Авенариуса), понимал истинный смысл эпигонских книжек Козлова и Лесевича, не щадил своих союзников Лаврова и Михайловского, но при этом доходил до отождествления метафизики и философии вообще и упускал различие научного и ненаучного направлений. Ткачев слишком расширительно смотрел на философию, как на такую область знаний, которая уводит молодежь в мир иллюзий. Если бы не это, то

он был бы готов признать, что занятие философией «настолько же бесполезно, насколько и безвредно».[18]

Все эти обстоятельства хорошо выявляют идеологический смысл «философского нигилизма» Ткачева, но за ним все-таки скрываются более глубокие, гносеологические причины. Можно считать очевидной мировоззренческую принадлежность Ткачева: он — твердый материалист эмпирико-сенсуалистического, механистического толка. Выражая свои симпатии Локку, Гоббсу, Гельвецию и Гольбаху — мыслителям, представляющим линию «строго-реальных», «разумно-научных» воззрений, единственно для него приемлемых, Ткачев высоко ставил их достоинства, но, к сожалению, воспроизводил и недостатки, которые в 70-х годах XIX в. уже являлись уступкой недиалектическим решениям в гносеологии и в производных от нее вопросах методологии. Он не справился с проблемой соотношения единичного и общего, конкретного и абстрактного, вообще с проблемой природы и механизма абстракции и, следовательно, не нашел правильной взаимозависимости конкретного знания и философии. И потому, сколько бы он ни писал о «полуметафизическом» характере воззрений, сам, как и все позитивисты, сбивался на отождествлении объекта науки и объекта философии, полагая, что они изучают одно и то же, а отличие философии и наук состоит в том, что первая занимается систематизацией знаний, классификацией наук, выступая в роли некоего координатора и не имея своего предмета.

До сих пор, рассуждает Ткачев, все философские системы пытались «обнять совокупность познаваемых явлений в одной общей картине и подчинить их господству одного основного начала или закона».[19] Но так как в прошлом и теперь «начало или закон» определялись умозрительно и произвольно, философия дала огромное многообразие односторонних систем с преобладающим элементом субъективизма, искажающего действительный мир, мешающего реальному знанию. Познаваемые явления очень сложны и бесконечно разнообразны, их невозможно в полном объеме охватить единым взглядом. Но их изучение предполагает установление сходства, общего в вещах, что позволяет объединять предметы и явления в группы и классы — области компетенции специальных наук. Науки осуществляют обобщения, преобразуя конкретные представления в абстрактные понятия. Но далее логика Ткачева нарушается: он утверждает, что обобщение имеет свои пределы, за которыми превращается в «бессодержательное ничто» и приходит в противоречие с действительностью, потому что, чем отвлеченнее понятие, тем оно субъективнее. Философия постоян-

---

[18] Никитин П. (Ткачев П. Н.). О пользе философии//Дело. 1877. № 5. С. 93.

[19] Там же. С. 81.

но стоит на краю этой пропасти субъективизма и периодически падает в нее. Отсюда, т. е. из понимания абстракции как субъективизации понятий, Ткачев прямо идет к неосновательному противопоставлению философии и науки. Философские обобщения «относятся к группам явлений чисто умозрительных, никакого конкретного бытия не имеющих».[20] И, напротив, научные — к группам «действительно конкретных явлений».

Так же, с некоторой упрощенностью Ткачев рассматривает специальные вопросы теории познания. В статье «Кладези мудрости российских философов», посвященной разбору книги позитивиста В. Лесевича «Письма о научной философии», который соединял позитивизм с кантианством, Ткачев возражает против разделения мышления на обыденное и научное. К первому Лесевич относит знание (мышление объективное, a posteriori), ко второму — понимание (мышление чисто субъективное, a priori). Ткачев, напротив, подчеркивает единство субъективного и объективного моментов в познании. Объективный материал всегда вкладывается в субъективные формы восприятия. Понятия не могут быть ни чисто объективными, ни чисто субъективными. «Невозможно понимать вещь, о которой не имеешь никакого более или менее объективного знания».[21] Между знанием и пониманием нет непроходимой грани, на всех ступенях познания они идут рука об руку. Знание предшествует пониманию, последнее представляет собой лишь логическое следствие первого. «Внешний объективный „опыт" служит источником и того, и другого, так что, по своему основному характеру, оба они одинаково апостериорны».[22] Здесь снова выявляется характерная черта воззрений Ткачева. Абсолютизируя апостериорное знание, он признавал в логике только индуктивный метод как единственно возможный, универсальный в науке, а дедукцию обвинял в антинаучности и антисоциальности.

Развивая свой взгляд на процесс познания, Ткачев формулировал три гносеологических фактора, определяющих субъективную, специфически человеческую форму восприятия внешнего мира. Во-первых, анатомическое устройство нервных центров, общее для всех людей, во-вторых, индивидуальные особенности психики, в-третьих, личный житейский опыт. «Житейский опыт (понимая под этим выражением всю совокупность влияния внешнего мира на человека) является... самым существенным и самым важным условием, определяющим форму, характер и содержание интеллектуальной жизни».[23]

На этом основании Ткачев считал абсурдным выведение материала психологии из самонаблюдения. Тем более абсурд-

---

[20] Там же. С. 83.

[21] Никитин П. (Ткачев П. Н.). Кладези мудрости российских философов//Дело. 1878. № 11. С. 124.

[22] Там же.

[23] Там же. 1878. № 10. С. 24.

ным было для него неокантианское отделение психологии от физиологии.

Трактовка Ткачевым опыта, отношения субъекта и объекта, механизма познания в целом сохраняла все недостатки созерцательной, антропологической гносеологии. Но, несмотря на это, он все же противопоставил неокантианской философии цельный материалистический взгляд.

Ткачев относится к тем передовым мыслителям 70-х годов, которые боролись против идеализма. Философию Юркевича, Соловьева, Кавелина, Страхова он называл «дряблой, заживо разлагающейся старушкой, начиненной схоластическими и спиритическими бреднями»,[24] а неокантианские построения Козлова, Лесевича, Михайловского и Лаврова — молодящейся дочерью первой.

---

[24] Никитин П. (Ткачев П. Н.). О пользе философии. С. 68.

Глава XXXV

Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ

1. ДВА ПЕРИОДА ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Николай Константинович Михайловский (1842—1904) — крупнейший русский публицист и теоретик народничества — происходил из небогатой дворянской семьи. Он родился в городе Мещовске Калужской губернии, учился в Костромской гимназии, из четвертого класса которой перевелся в 1856 г. в Петербургский институт корпуса горных инженеров. Обучение в этом военном заведении давало ему хорошее естественнонаучное образование, но закончить полный курс не удалось. В 1863 г., незадолго до выпускных экзаменов Михайловский был уволен за участие в студенческих беспорядках. Некоторое время он готовился к поступлению на юридический факультет Петербургского университета, но тоже потерпел неудачу и отдался литературной работе, которой начал заниматься, еще будучи в корпусе. Первая его критическая статья была опубликована в журнале «Рассвет» в 1860 г. Михайловский с иронией вспоминал о своих первых литературных опытах и признавал, что их «приподнятый тон» объяснялся воздействием «всей тогдашней общественной атмосферы» и демократических идей «Колокола» и «Современника». Он считал себя последователем Чернышевского и даже пытался осуществить рекомендуемые романом «Что делать?» рецепты по организации кооперативных артелей.

В 1865 г. Михайловский начал сотрудничество в «Книжном вестнике», а после его прекращения некоторое время печатал-

ся в «Неделе», «Гласном суде» и других журналах, работая без плана и цели. Наконец, в 1869 г. Некрасов пригласил его в «Отечественные записки», где он проработал 15 лет,— до их закрытия царским правительством в 1884 г. Он скоро сделался одним из ведущих сотрудников, а с 1877 г. сменил Некрасова на посту редактора. Журнал «Отечественные записки», возрожденный Некрасовым, как преемник «Современника», с приходом Михайловского стал по преимуществу выразителем умонастроений революционно-демократической интеллигенции, большинство которой в 70—80-х годах либо состояло в народнических организациях, либо сочувствовало их борьбе, разделяя народнические убеждения. Эта линия журнала определялась прежде всего Михайловским и его единомышленниками, которые принадлежали к легальному крылу народничества. Но так как революционные и либеральные группировки опирались на общую в основных чертах философско-социологическую доктрину и исходили из присущего всему народничеству взгляда на капитализм, русский исторический процесс, место и роль интеллигенции в общественном развитии, различаясь только в методах и средствах борьбы, то теоретическая деятельность Михайловского в 70—80-е годы имела значение для всего народнического движения в целом, независимо от оттенков его организаций и направлений. Имя Михайловского было одинаково авторитетно для землевольцев и народовольцев, а также, в силу его колебаний к либерализму и для нереволюционной части русской демократической интеллигенции. «Великой исторической заслугой Михайловского, — писал В. И. Ленин, — в буржуазно-демократическом движении в пользу освобождения России было то, что он горячо сочувствовал угнетенному положению крестьян, энергично боролся против всех и всяких проявлений крепостнического гнета, отстаивал в легальной, открытой печати — хотя бы намеками сочувствие и уважение к „подполью", где действовали самые последовательные и решительные демократы разночинцы, и даже сам помогал прямо этому подполью».[1]

В годы работы в «Отечественных записках», Михайловский выдвинулся как ведущий публицист демократического направления. Его популярность в среде интеллигенции и молодежи была так велика, что он по праву считался «властителем дум» своего поколения.

С «Отечественными записками» связан первый, наиболее плодотворный, так называемый «созидательный» период жизни и творчества Михайловского. В течение этого периода он разрабатывает свою социологическую концепцию, опирающуюся на субъективный метод и состоящую из ряда последовательно развитых теорий. В 1869—1874 гг. Михайловский выдвигает

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 333—334.

теорию разделения труда, в 1874—1879 гг. — теорию борьбы за индивидуальность и в 1879—1884 гг. — теорию коллективного подражания, где решалась проблема «героев» и «толпы». Свои взгляды Михайловский изложил в многочисленных крупных научно-публицистических статьях, начало которым положила знаменитая статья «Что такое прогресс?» (1869), принесшая ему первую славу и принятая демократической интеллигенцией в качестве теоретического манифеста вместе с «Историческими письмами» Лаврова.

На протяжении 1875—1877 гг. Михайловский вел ежемесячное научное и литературно-критическое обозрение под заглавием «Записки профана», имея в виду под профаном человека из народа, сознание которого свободно от догм казенной науки и который способен к непредвзятой оценке явлений литературы, науки и жизни. Заняв выдающееся положение в литературе, Михайловский откликался на все сколько-нибудь «заметные события житейской практики», писал на «злобу дня». Тематика его работ необыкновенно разнообразна: политика, экономика, история, социология, биология, философия, уголовное право, этика, эстетика, религия. Особенно тематически разнообразные его рецензии, которые охватывают едва ли не всю научную и художественную литературу, изданную более чем за сорокалетний период. Михайловский писал легко, увлекательно и остроумно. Помимо этих качеств он умел писать популярно, донося до своих читателей сложнейшие проблемы науки. Однако, прибегая к эзоповскому языку, Михайловский нередко маскировал свои идеи в подробностях, прятал в многословии и часто разрывал ход основной мысли. Это существенно затрудняет прослеживание развития его концепции даже в отдельной статье и тем более в его наследстве по совокупности. Михайловский сам пытался систематизировать свои взгляды путем сведéния главных статей, предварительно очищенных от потерявших актуальность деталей, в единый социологический трактат, но «отступился», признав, что, легче написать книгу заново, чем «исполнить такую большую хирургическую операцию».

Будучи проводником народнической идеологии в легальной печати, Михайловский никогда не терял установленные еще в середине 60-х годов связи с революционным подпольем, однако организационно оставался вне партии и в сношениях с нею был очень осторожен. Он знал о своем влиянии на революционную молодежь 70-х годов, дорожил доверием организации и своим положением идейного вождя. Когда в 1873 г. Лавров, занятый планами расширения революционной пропаганды, пригласил Михайловского перебраться за границу для работы в журнале «Вперед!», то последний «в горькую минуту» решил было эмигрировать, но вскоре бросил эту мысль. Он нашел более полезным оставаться в России, где занимает

положение, которого хотя и «побаивается», но которое позволяет ему влиять на молодежь в нужном направлении через науку и литературу. К тому же, по мнению Михайловского, в России нет радикально-социалистической оппозиции, и задача состоит не в призыве к действию, а в воспитании оппозиции, в подготовке молодого поколения к тому моменту, «когда настанет время действовать», чтобы молодежь встретила его «не с Молешоттом на устах и не с игрушечными коммунами, а с действительным знанием русского народа и с полным умением различать добро и зло европейской цивилизации».[2] Нельзя допустить, чтобы революционеры гибли «задаром»; неподготовленная революция страшнее реакции. «Готовить людей к революции в России трудно, готовить к тому, чтобы они встретили революцию, как следует, можно, и следовательно должно. В тот час, когда это станет невозможным, — я ваш, несмотря на то, что до тех пор — нет»,[3] — так он отвечал Лаврову.

Более серьезные разногласия существовали между Михайловским и народниками-бакунистами, которые к середине 70-х годов преобладали во всех организациях «Земли и Воли». Неверие Михайловского в стихийный бунт, с одной стороны, и аполитичность народников-практиков — с другой, вероятно, полнее всего объясняют, почему писатель держался отчужденно от революционных групп и не печатался в органах землевольцев. В 1878 г. он написал «Летучий листок» по поводу суда над В. Засулич. Прокламация была напечатана в подпольной типографии газеты «Начало». Михайловский требовал созыва Земского собора и установления конституционного режима. *«Общественные дела,* — писал он, — *должны быть переданы в общественные руки.* Если этого не будет достигнуто в формах представительного правления с выборными от русской земли, в стране должен возникнуть *тайный комитет общественной безопасности.* И тогда горе безумцам, становящимся поперек путей истории!»[4] Политическое содержание листка и особенно намек на необходимость террористической борьбы с правительством, отражающий возникшие в руководстве «Земли и Воли» тенденции к новой тактике, встретили неодобрение большинства народников, и рукопись следующего «Летучего листка» № 2 была возвращена Михайловскому.

С редакцией «Народной воли» у Михайловского сложилось большее взаимопонимание, хотя дело не обходилось без трений и разногласий. На просьбу одного из редакторов Н. А. Морозова Михайловский откликнулся «Политическими письмами социалиста», под псевдонимом Гроньяр (Ворчун). В них Михайловский снова критикует аполитичность народников и при-

---

[2] Михайловский Н. К. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. X. СПб., 1913. С. 68.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 70.

зывает бороться за политические свободы, понимая политическую борьбу шире и точнее, чем народовольцы, ограничивавшиеся «дезорганизацией правительства» путем индивидуального террора. Правда, Михайловский не отвергал террора, но настаивал на более гибкой и разнообразной тактике в сфере политики, указывая, в частности, на возможное сближение с либералами. Союз с либералами, по его мнению, до известного момента революции, который завершится завоеванием конституции, может быть полезен, если, конечно, революционеры сохранят свои принципы и ведущую роль. Впрочем, Михайловский не преувеличивал значения политических свобод и не считал их ни главной, ни единственной целью борьбы. Русскому народу прежде всего нужна земля, а поэтому старый лозунг русских революционеров «Земля и Воля» должен остаться в силе. В его осуществлении Михайловский видел социалистическое будущее России. «Но, — писал В. И. Ленин, — будучи горячим сторонником свободы и угнетенных крестьянских масс, Михайловский разделял все слабости буржуазно-демократического движения. Ему казалось, что передача всей земли крестьянам,— в особенности без выкупа, — есть нечто „социалистическое"; он считал себя поэтому „социалистом"».[5] Он не осознавал того, что «передача всей земли крестьянам, в особенности на указанных условиях, есть очень полезная мера при господстве крепостников-помещиков, но мера эта — буржуазно-демократическая»,[6] ибо опыт истории доказал, что, чем больше «земли и воли» получали крестьяне, тем быстрее шло развитие капитализма, тем скорее обнаруживалась буржуазная природа крестьянина.

Кроме «Политических писем социалиста» в органе «Народной воли» Михайловский опубликовал памфлет «Лисий хвост и волчий рот», разоблачавший либеральную диктатуру Лорис-Меликова, и заметку «Закрытие „Отечественных записок"». Имеются факты и свидетельства, говорящие о том, что участие Михайловского в органе «Народной воли» не ограничивалось эпизодическими публикациями, а включало также выполнение целого ряда функций, что практически делало его одним из редакторов нелегальной газеты. Естественно поэтому, что оставшиеся на свободе руководители организации после разгрома ее в марте 1881 г. привлекли его к редактированию «Письма Исполнительного комитета к Императору Александру III».

В 1882 г. Михайловский выполнил последнее поручение народовольцев. Опасаясь террористических актов во время коронации, правительство предложило народникам перемирие и обещало со своей стороны соблюдать встречные условия партии. Вместе с В. Фигнер — единственным уцелевшим членом Исполкома, с которой он тайно встречался в Харькове, Ми-

[5] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 334.
[6] Там же.

хайловский выдвинул два требования: освобождение Чернышевского и расследование бесчинств тюремщиков на Карийской каторге. Правительство выполнило эти требования.

Полиция, конечно, догадывалась о существовании связей Михайловского с подпольем, знала о его революционизирующем влиянии на молодежь, но, благодаря осторожности писателя, не располагала прямыми уликами, а расправиться, как с Чернышевским, было уже нельзя: времена изменились. Впрочем, Михайловский находился под негласным надзором и дважды ссылался в Выборг и Любань.

Но самый чувствительный удар был нанесен Михайловскому запрещением в 1884 г. «Отечественных записок», в которых правительство видело «очаг революции».

За 1884—1892 гг. Михайловский сменил несколько журналов, но нигде надолго не закреплялся. Наконец, в 1892 г. он пришел в «Русское богатство» и с 1894 г. возглавил журнал, оставаясь его редактором до самой смерти. Под руководством Михайловского журнал «Русское богатство» сделался органом народничества, в котором в 90-е годы господствующее положение занимали не революционеры, а сторонники «либерального прожектерства».

Публицистическая деятельность Михайловского продолжалась с прежней интенсивностью. Он создает ряд значительных теоретических и литературно-критических работ. В них сохраняются гуманистическая направленность, социалистические идеалы, протест против деспотизма в любых формах, но труды Михайловского за два десятка лет, после 1884 г., уже не содержат новых идей. Все свои силы он посвящает теперь разъяснению и защите своей социологической концепции, которая под натиском новых явлений жизни и новых идейных течений, прежде всего марксизма, обнаруживает глубокую несостоятельность. Защищая свои взгляды, Михайловский логикой вещей переходит к борьбе с марксизмом и возглавляет поход либералов против русских учеников Маркса. Он теряет то, чем всегда гордился,— ощущение «пульса жизни».

С трудами Маркса Михайловский впервые познакомился в конце 60-х годов. В работе «Теория Дарвина и общественная наука» (1870) имеются ссылки на авторитет основоположника научного коммунизма и даже некоторые извлечения из «Капитала», который Михайловский рассматривает как основательный научный труд. Но он не дает каких-либо оценок марксистской экономической теории и не касается политических вопросов, а также проблемы судеб капитализма в России, ставшей впоследствии центральным пунктом его полемики с марксизмом.

Когда в начале 1872 г. вышел в свет русский перевод I тома «Капитала», Михайловский приветствовал это событие короткой рецензией. По его мнению, книга Маркса в России

«является как раз кстати». Представляя собой «обстоятельную критику доктрин школьной политической экономии», она содержит вместе с тем «тщательно и искусно обработанную историю развития Англии», дающей наиболее точную картину того, что Маркс называет «капиталистическим способом производства». Михайловский рекомендует Маркса русскому читателю в качестве социалиста, «не утописта», «строгого, местами очень сухого, ученого» и представителя того революционного элемента на Западе, который в России «никакого нарушения общественного спокойствия не может произвести». «Идеи и интересы,— заключает Михайловский,— с которыми он борется, слишком еще слабы у нас, чтобы от их расшатывания могла воспоследовать какая-нибудь опасность. Но они уже достаточно сильны для того, чтобы для нас было обязательно призадуматься над результатами их дальнейшего развития».[7]

Одной из важнейших заслуг народничества В. И. Ленин считал постановку вопроса о капитализме в России. Сотрудникам журнала «Отечественные записки», указывал он, было свойственно «чувствование», «осязание» капитализма и буржуазности новых порядков, созданных «великой» реформой 1861 г. и последующими реформами 60—80-х годов. Однако «чутье» народников находилось в постоянном противоречии с принципиальным отрицанием существования почвы для капитализма в русском экономическом быте и с упрямым сохранением веры в возможность миновать капиталистическую стадию общественного развития, даже когда капитализм в России стал фактом. Таков и первый отзыв Михайловского об экономической теории Маркса, в котором он советует «призадуматься» над появлением признаков буржуазных отношений с их «нежелательными» последствиями.

В 1877 г. Михайловский выступил с большой статьей «Карл Маркс перед судом г. Ю. Жуковского». Защищая в ней научность экономической теории Маркса от «пошло-буржуазного» Жуковского (выражение Ленина), Михайловский обратил внимание на «нечто», чего не было в суждениях других участников полемики вокруг «Капитала»: ни у Зибера — последователя Маркса, ни у Жуковского — его противника. «Это нечто, — писал позднее Михайловский в „Литературных воспоминаниях",— касается вопроса об экономическом, а, пожалуй, и вообще культурном будущем России по сравнению с ходом дел в Европе,— вопроса практического и теоретического вместе,— вопроса, имеющего свою огромную литературу, с давних пор волновавшего русское общество, дробившего его на резко противоположные партии и вступившего в новый фазис ввиду учения Маркса».[8] Напомнив далее о спорах славянофилов и западни-

---

[7] Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. X. С. 10—11.
[8] Там же. Т. VII. СПб., 1909. С. 319.

ков, о теориях некапиталистического развития России Герцена и Чернышевского, Михайловский признает, что в своей второй статье о «Капитале» он, хотя и примыкал «к основным положениям экономической доктрины Маркса», однако выражал «сомнения относительно приложимости формулы Маркса к нашим русским делам» и «с сомнением остановился перед философско-историческими его соображениями».[9]

С этого момента, т. е. с первой же постановки вопроса «о судьбах капитализма в России», собственно, и начинается борьба Михайловского против марксизма, в ходе которой «сомнения» разрастаются в отрицание научности учения Маркса, в том числе философии, социологии и даже «экономической доктрины».

Михайловский, как сторонник субъективного метода в социологии и позитивизма в философии, по существу, никогда не понимал марксизм, а в своей критике обычно искажал его. На это указывал еще Маркс в своем письме в редакцию «Отечественных записок» в ноябре 1877 г.[10]

Позднее, когда и сам Михайловский убедился, что буржуазные отношения становятся в России господствующими, он перешел к обвинениям русских марксистов в капитуляции перед стихийным, объективным процессом, который противоречит человеческим идеалам и с которым личность должна бороться. Поэтому и критика Михайловского, как и всей народнической идеологии, данная Плехановым и Лениным в 80—90-х годах, была направлена на субъективный метод в социологии, который дезориентировал русских революционеров, мешая понять закономерности общественного развития, связать субъективное и объективное, идеалы человечества и естественный ход вещей, личность и общество, тем более, что эти вопросы имели не только теоретическое, но и практическое значение. С ними у народников связывались переоценка роли интеллигенции, отрицание политики, тактика индивидуального террора.

В работах Плеханова и Ленина отмечены и другие искажения марксизма Михайловским. Не видя цельность учения Маркса и Энгельса, Михайловский отрицал связь материалистического понимания истории с материализмом в «общефилософском смысле», исторический материализм подменял «экономическим материализмом», утверждал, что в марксизме отсутствует историческая теория. Излюбленным приемом Михайловского при «опровержении» философии марксизма была вульгаризация материалистической диалектики, которую он не умел отличить от гегелевской.

Борьба Михайловского с марксизмом не принесла ему лав-

---

[9] Там же. С. 324.

[10] См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 119.

ров. Напротив, она способствовала ослаблению его влияния на демократическую интеллигенцию как публициста и развенчанию его как теоретика-социолога.

2. ГНОСЕОЛОГИЯ И СУБЪЕКТИВНЫЙ МЕТОД

Среди идеологов народничества Михайловский по своим теоретическим воззрениям ближе всего стоял к Лаврову. Между ними имелось немало различий и по роду занятий, и по общественному положению, и в понимании задач революционного движения. Один был влиятельнейшим легальным публицистом, популяризатором науки, литературным критиком; другой — политическим эмигрантом, слабо связанным с русской жизнью, строгим, широко эрудированным ученым. Но в философии и Михайловский, и Лавров были одинаково близки к позитивизму, а в социологии представляли одну школу, получившую название «субъективной». Родоначальник субъективной социологии в России Лавров обосновал новый взгляд в общественной науке незадолго до появления первых публицистических работ Михайловского. Хотя влияние идей Лаврова на социологические построения Михайловского можно считать бесспорным фактом, однако несомненно и то, что в развитии субъективной социологии Михайловский с самого начала действовал в большой степени самостоятельно и шел параллельно. Он дал более развернутое обоснование субъективному методу и сделал его основным принципом своей разветвленной концепции, охватывающей все стороны общественной жизни, в центр которой, подобно Лаврову, он поставил человеческую личность. Теоретическая близость Лаврова и Михайловского объясняется не столько влиянием одного на другого, сколько общностью их социально-классовой позиции как идеологов крестьянской демократии второй половины XIX в., а также общим главным идейным источником — позитивной философией и социологией Конта.

От Конта Лавров и Михайловский прежде всего заимствовали понятие объективного и субъективного методов, необходимость которых выводилась из несовпадения законов природы и общества. По мысли Конта, каждая наука пользуется своим специфическим методом, соответствующим ее предмету и содержанию, а именно: математика — дедуктивным, астрономия — наблюдательным, физика и химия — экспериментальным, биология — сравнительным, социология — историческим. Методы эти, будучи с точки зрения логики аналитическими, а по исходному материалу — объективными, вполне удовлетворяют задачам естественных наук, но недостаточны для социологии, которая должна учитывать наряду с объективными фактами целесообразный, т. е. сознательный, характер деятельности людей

и нравственную оценку событий человеческой истории. В социологию поэтому следует ввести дополнительно синтетический метод, который по своей природе, как считал Конт, является субъективным, так как предполагает соотнесение целей и блага человечества с данными общественными формами. Он направлен на изучение и изменение последних для достижения общечеловеческой солидарности.

Михайловский опирался, кроме того, на контовскую классификацию наук, которая, как известно, построена на принципе их субординации по степени сложности изучаемых явлений и научной обобщенности. В этой иерархии каждая наука более высокого порядка включает в себя законы низших наук, что означает, например, признание права за социологией использовать биологические законы для объяснения явлений и процессов общественной жизни, точно так же как биология, в свою очередь, строит свои выводы на данных физики, химии и других наук с меньшим порядковым номером. Влияние контовского взгляда на соотношение наук очень заметно в социологии Михайловского, который охотно и широко привлекал биологический материал при построении своей концепции. Он использовал учения Геккеля, Бэра, Дарвина, до известного предела соглашался с аналогическим методом и органической теорией общества Спенсера.

Впервые проблему субъективного метода, как, впрочем, и почти всех других основополагающих понятий социологии, Михайловский поставил в работе «Что такое прогресс?». Но как здесь, так и впоследствии нигде не дал он сколько-нибудь четкого определения. Однако Михайловский много раз разъяснял свой метод, иллюстрировал его в практике социологических построений и указывал на его философско-социологические основания, а также излагал существо тех приемов исследования, которые обнимаются термином «субъективный метод».

Михайловский не отрицал ни материи, ни ее многообразных форм движения и проявления, считая процессы природы объективными и закономерными. Среди связей и законов физического и духовного миров на первое место он ставил причинность, как наиболее общее свойство внутренней потенции материи. «Строжайшая законосообразность явлений природы» представляет собой один из главных выводов философии и науки, ныне окончательно подтвержденный позитивизмом. Однако все эти истины для Михайловского не имеют решающего значения. Спор о том, какова сущность мира: «материя или гегелевская саморазвивающаяся идея, дух или гартмановское бессознательное»? — принадлежит к числу бесплодных, метафизических вопросов, потому что позитивная философия выработала убеждение в «исключительно опытном происхождении всех наших знаний, их относительности, невозможности про-

никнуть в сокровенные сущности вещей».[11] Бесплодно рассуждать и о том, насколько соответствуют «вещи в себе», «ноумены» их отражению при помощи ощущений в нашем сознании, т. е. феноменам. Даже если все наши познания о природе были бы только призраками, то эти призраки человека, обусловленные природой и не позволяющие нам рассчитывать на что-либо другое. А поэтому задача позитивной философии, которая кажется Михайловскому свободной от всякой метафизики, состоит в раскрытии условий и средств человеческого познания и установлении границ познавательной способности.

Познавательный процесс совершается в отдельном человеке и, следовательно, ограничен, во-первых, пределами, устанавливаемыми природой, и, во-вторых, «историческим ходом вещей». Первые из них следует принимать, как они есть; «расширить или изменить» их, перешагнуть «границ, отмеченных перстом природы» нельзя, ибо физическая организация человека и орудия познания таковы, что то, что представляется человеку, есть только собственно человеческое восприятие. Животное с другой организацией или человек, у которого вместо пяти чувств было бы их больше или меньше, представляли бы вещи иными. А это значит, что мир, каким он кажется человеку, «не есть что-нибудь вполне соответствующее природе вещей и обязательное для всех существ».[12] Эта цепь субъективистских рассуждений логически завершается выводом об относительности истин человеческого познания. «Нет абсолютной истины,— писал Михайловский,— есть только истина *для человека* и, за пределами человеческой природы, нет истины для человека».[13]

Социальные границы познания Михайловский видел в том, что человек является на свет без готовых истин; все наши знания и все «психическое содержание» — результат опыта и наблюдения или, иначе, воздействия природы и общества, опосредованного тем «общественным союзом», к которому принадлежит личность. Именно общественное положение подсказывает человеку решения выгодные, соответствующие его личным и групповым интересам. А это также означает, что всякая точка зрения может быть только субъективной и относительной. В отличие от неизменных и непреодолимых оков природы, социальные границы познания можно раздвинуть путем усовершенствования общественных отношений и создания условий всестороннего и гармонического развития личности, что возможно при разрушении групповых, кастовых перегородок.

Границы отдельного познающего субъекта представляются Михайловскому границами науки и процесса познания вообще. Но что же в таком случае сама истина, если она только

---

[11] Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. I. СПб., 1911. С. 8.
[12] Там же. Т. IV. СПб., 1909. С. 460.
[13] Там же. Т. I. С. 105.

относительна и существует для человека? Каков критерий истины, если соответствие знаний явлениям объективного мира проблематично? Запутавшись в понятиях объективной, абсолютной и относительной истины, Михайловский утверждает, что истина есть «удовлетворение познавательной потребности человека». «Важно только, — пишет он, — чтобы это познание удовлетворяло требованиям человеческой природы, и критерий истины следует искать уже в том удовлетворении».[14] Всегда люди признавали и будут признавать истинным то, что насыщает их потребность познания. Однако, чувствуя, что подобный взгляд на мерило истины означал бы полный произвол в науке и потерю различия между истиной и нелепостью, добром и злом, ибо диапазон человеческих потребностей настолько велик, что «иногда ложь может быть милее истины», Михайловский делает следующую оговорку: за критерий истины надо принять познавательную потребность личности, которая обладает совокупностью «всех черт, свойственных индивидууму», т. е. личности нормально развитой, целостной, гармонической, с высоким физиологическим разделением труда. С точки зрения этой нормальной личности, уже возможно контролировать познание, действие общества и отдельных лиц, выявлять заблуждения, которые будут обнаруживаться как отклонения от сознания человеческого типа. При этом надо иметь в виду, что «натурального человека нигде нет», он существует лишь как биологическая абстракция, а наличный, конкретный человек искажен влиянием общественных отношений и его суждения не имеют признака общеобязательности. Общественное разделение труда раскололо человеческий род на эгоцентрические, групповые слои, затруднив их взаимопонимание.

Поставив, таким образом, проблему критерия истины в зависимость от общественной структуры, Михайловский относит возможность «чистого» познания в будущее, когда возникнут новые формы общежития, обеспечивающие гармоническое развитие человека. А пока нужно идти двумя путями: 1) посредством отыскания общих свойств человеческой природы (их можно принять за исходную точку) и 2) исследованием конкретного человека и форм его познания. Этот второй путь даст необходимый корректив, учитывающий принадлежность человека к той или иной общественной группе. Михайловский полагал, что сочетание намеченных им приемов вооружит науку искомым критерием истины. Но даже перенесение проблемы из области гносеологии на социальную почву не могло исправить основного дефекта в понимании истины и устранить субъективизм. Как и вся философия Михайловского, в которой признание объективного мира сочетается с субъективно-агностическими положениями, проблема критерия истины решена

[14] Там же. Т. III. СПб., 1909. С. 347.

эклектически, а между тем она является непосредственной посылкой для построения субъективного метода.

Михайловский сознавал значение метода в любой науке и особенно в общественной, где и само исследование, и оценка его результатов сопряжены с бóльшими трудностями, чем в естествознании. «Вопрос о науке есть вопрос о методе», — писал он, а «методом называется совокупность приемов, помощью которых находится истина или, что то же, удовлетворяется познавательная потребность человека».[15]

Вслед за Контом Михайловский считал, что выбор и применение метода в науке зависит от предмета и условий познания. Если явления допускают опытное исследование, то к ним прилагается опытный метод, если нет — наблюдательный. Там, где предмет исследования отличается особой сложностью и о нем уже имеется известный круг сведений, возможен дедуктивный метод, в противном случае — индуктивный. Но все эти частные методы могут действовать также в формах объективного и субъективного исследования. Первое из них возможно в случаях, когда «природа явлений допускает проверку всего процесса исследования». Второе — там, где «для проверки исследования требуется, кроме сведений, известная восприимчивость к природе явлений».[16] Конечно, поясняет Михайловский, субъективный подход сложнее, он может привести к ошибкам, впрочем, как и всякий другой. Но он необходим, когда бессильны все другие способы исследования. «Он нисколько не обязывает отворачиваться от общеобязательных форм мышления, потому что он по характеру своему противоположен только объективному методу, а не индукции и дедукции, не опыту и наблюдению. Совершенно также, как индуктивный метод по характеру своему противоположен дедуктивному, но не исключает ни опыта, ни наблюдения, ни умозрения».[17] Так Михайловский определял место субъективного метода в ряду других приемов научного исследования. Его взгляд верен в том отношении, что метод должен отражать природу и закономерности изучаемого предмета. Но русский социолог метафизически разрывал и даже противопоставлял дедукцию и индукцию, опыт и умозрение, субъективный и объективный моменты в познании. Именно в этом гносеологическом просчете и следует искать корни субъективного метода, который Михайловский определял следующим образом: «Субъективным методом называется такой способ удовлетворения познавательной потребности, когда наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого. Этим самым определяется и сфера действия

---

[15] Там же. С. 401.
[16] Там же.
[17] Там же.

субъективного метода, размер законно подлежащего ему района исследования».[18]

Не требуя отказа «от данных объективной науки», субъективный метод вместе с тем учитывает особенности всякого исследования, протекающего в определенной среде человеческих отношений, которая опосредует восприятие внешних явлений исследователем. Потому-то он и необходим, что социология имеет дело с целесообразными явлениями и процессами и, чтобы понять их, должна принимать во внимание цели, подчиняясь которым люди делают свою историю. Цель же представляет собой нечто желаемое, приятное, должное, т. е. категорию субъективного порядка. А это значит, что наше познание, обращенное к событиям общественной жизни, сопровождается моральной оценкой, окрашивает результат исследования в цвет желательного или нежелательного. Ведь социолог, исследующий факты и их связи, является сторонником известного идеала и, следовательно, ставит перед собой цели по достижению идеала или иначе: отыскивает в своем исследовании исторические условия осуществления желательного и устранения нежелательного.

Таким образом, необходимость субъективного метода вытекает, во-первых, из целесообразного характера самой истории и, во-вторых, из сопутствующей наблюдению моральной оценки. Несомненно, что оба обстоятельства, отмеченные Михайловским, имеют место в общественной жизни, в восприятии человеком внешних явлений, в научной практике как форме проявления субъективного фактора. Но этот фактор в социологии Михайловского чрезмерно разрастается до размеров если не ведущей, то по крайней мере независимой от объективных законов стороны исторического процесса. Пренебрежительное отношение к диалектике выявляется в социологии, как неумение и беспомощность Михайловского разобраться в проблеме объективного и субъективного. Плеханов и Ленин неоднократно критиковали его именно за разрыв и противопоставление идеала и действительности, должного и желаемого. Понимание Михайловским целесообразности означало не что иное, как подчинение исторического процесса сознательной деятельности людей независимо и даже вопреки объективным законам и причинам, обусловливающим сознание людей, их поступки и даже цели, которые человеку кажутся избранными произвольно.

Проведение субъективного метода в общественной науке естественным образом поставило Михайловского перед проблемой «предвзятого мнения», которое в его построениях превра-

---

[18] Там же. С. 402.

тилось практически в норму оценки событий. Ему пришлось признать, что «политические убеждения историка сильно влияют на изображение события даже отдаленного прошлого»; «социалист иначе напишет историю Англии, чем Маколей, республиканец и Наполеон III не сойдутся в воспроизведении римской истории»; «Костомаров и Погодин часто препирались не столько о факте, сколько о политическом его значении».[19] Он считал справедливым слова Гоббса о том, что «если бы геометрические аксиомы задевали человеческие интересы, то они вечно бы оспаривались». Поэтому Михайловский был всерьез озабочен отысканием гарантий против господства «предвзятых мнений». Но, не имея научного критерия или, лучше сказать, узаконив субъективизм, он не нашел других средств, кроме «научной добросовестности», «политической нравственности» ученых, которые должны следовать «общеобязательным формам мышления», отсекающим влияние конъюнктуры. Парадоксальность здесь состоит в том, что, опираясь на шаткие посылки субъективизма, Михайловский пришел к верному выводу: историей и социологией могут заниматься только те ученые, чей нравственный уровень достаточно высок, а еще важнее, чтобы их общественный идеал совпадал с прогрессивными тенденциями общественного процессса.[20]

---

[19] Там же. С. 108.

[20] Особенно ярко эту мысль Михайловский выразил в знаменитом рассуждении о «великой двуединой правде»: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово „правда", я не могу не восхищаться его поразительно внутреннею красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий. Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благородная житейская практика, самые высокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно-бессильными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя. Во всяком случае, выработка такой точки зрения есть высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную,— такова задача всей моей жизни. Нелегкая это задача. Слишком часто мудрым змиям не хватает голубиной чистоты, а чистым голубям — змеиной мудрости. Слишком часто люди, полагая спасти нравственный или общественный идеал, отворачиваются от неприятной истины, и, наоборот, другие люди, люди объективного знания слишком часто норовят поднять голый факт на степень незыблемого принципа» (Там же. Т. X. С. 117—118).

3. СОСТАВНЫЕ ЧАСТИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

Для того чтобы понять условия, при которых возможно уничтожение групповых различий и появление человека, воплощающего всю совокупность родовых черт, необходимо обратиться к учению Михайловского о прогрессе, о смене форм кооперации и борьбе за индивидуальность.

Идею о связи общественного положения личности и разделения труда между людьми Михайловский заимствовал у публициста-биолога Н. Д. Ножина-Бухарцева, доказывавшего, что, чем сильнее развито разделение труда, тем менее гармонична личность, и чем сильнее различия односторонне развитых личностей, тем меньше солидарность между общественными группами. Выводы Ножина Михайловский дополнил некоторыми положениями органической теории общества и понятиями простой и сложной кооперации, их степеней и типов.

Михайловский оперировал двумя видами разделения труда: органическим или физиологическим и общественным. Под первым разумел разделение труда между различными органами отдельного индивида, под вторым — разделение труда между людьми, не сводя его, однако, к выполнению несходных операций в процессе материального и духовного производства (техническое разделение труда как понятие политической экономии), а толковал его шире, в смысле сословно-классового разделения общественных функций (разделение труда как понятие социологии).

Еще более существенны в социологии Михайловского понятия простой и сложной кооперации. Простая кооперация представляет собой такой общественный союз, в котором все люди выполняют одинаковые функции, это — кооперация равных, имеющих одинаковые социальные интересы, независимо от разнообразия профессий. Иными словами, в социальном отношении простая кооперация однородна. Отсюда ее главный признак — солидарность.

Напротив, сложная кооперация предполагает развитое разделение труда и, следовательно, заметные различия людей по их роли и месту в общественной жизни. Она объединяет людей разных социальных положений, многих социальных групп, или, иначе, она — разнородна, а ее главный отличительный признак состоит в борьбе взаимосвязанных групп. Разнородность неизбежно ведет к борьбе, так как одни «вязнут в безысходном труде», развивая свою мускульную силу, «другие живут за счет труда первых». Обособляются касты, сословия, классы, партии и другие социальные группы, проникаясь все более глубоким антагонизмом, который заполняет всю человеческую историю. Борьба рабов и рабовладельцев, патрициев и плебеев, господ и крепостных приняла в современной сложной кооперации форму борьбы труда и капитала.

Опираясь на понятия разделения труда, простой и сложной кооперации, Михайловский прослеживает положение личности при различных исторически сменяющихся формах кооперации, указывает на ту из них, которая наиболее соответствует природе человека и определяет «формулу прогресса». Все эти вопросы он разрешает в связи с критикой органической теории общества в варианте Спенсера.

Органическая теория была выведена путем аналогии между индивидуальным организмом и обществом. Михайловский до известной степени признавал научность аналогического метода, соглашаясь, что общество можно представить как живой организм, подчиняющийся общим законам всякого отдельного организма.

К чести Михайловского, однако, следует отметить, что полную аналогию он считал абсурдом прежде всего потому, что видел в трудах социологов-органистов буржуазную теорию, оправдывающую существующий порядок. С помощью отождествления законов общества с законами природы, неподвластными человеку, Спенсер и его последователи пришли к выводам, «оскорбительным для человеческого достоинства», ибо доктрина, утверждавшая, что прогресс состоит в растущем разделении труда, означала закрепление за каждым членом общества одной определенной профессии и функции, превращая человека в придаток общественного организма, в «палец от ноги».

Михайловский определял индивидуальность человека как «совокупность *всех* черт, свойственных человеческому организму *вообще*»[21] и доказывал, что она тем совершеннее, чем выше степень физиологического разделения труда, или, что то же, — разделение труда между органами отдельного индивида. «Организм прогрессирует, — писал русский социолог, — когда он усложняется, т. е. переходит от однородности к разнородности и регрессирует, когда упрощается, т. е. переходит от разнородности к однородности».[22]

Общество также развивается по органическому типу, переходя от однородного к разнородному, от простого к сложному, постепенно расчленяясь и дифференцируясь, стремясь превратить личность на основе общественного разделения труда в свой отдельный орган.

Отсюда вытекает один из коренных выводов социологии Михайловского об антагонистичности физиологического и общественного разделения труда и о том, что органический прогресс общества и личности прямо противоположны. Там, где господствует общественное разделение труда с его принципом обособления функций, общество как целое прогрессирует, а личность, утрачивающая свою цельность и индивидуальность, рег-

---

[21] Там же. Т. I. С. 89.
[22] Там же. С. 59.

рессирует. Общество в форме сложной кооперации становится злейшим врагом личности.

Помимо форм кооперации, физиологического и общественного разделения труда Михайловский ввел в социологию понятия степеней и типов развития общества. Общество может достигнуть высокой степени развития, но принадлежать к низшему типу организации, как, например, общество буржуазное, основанное на разделении труда и сложной кооперации. И наоборот, первобытный коммунизм и коммунизм будущего характеризуются низкой степенью развития (отсутствие общественного разделения труда, простая кооперация), но зато дают высокий тип организации. Поэтому Михайловский и заявлял, что идеал — позади нас.

Восставая против органической теории, методом которой он пользовался, Михайловский дает иное определение прогресса: «Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов».[23]

Таким образом, в качестве критерия общественного прогресса Михайловский выдвигает личность, которая обладает самоцельностью и не может служить орудием для достижения каких-либо посторонних целей, не имеющих прямого отношения к удовлетворению ее потребностей. Идя от личности, он не только рассматривает прогресс, но и его цели, т. е. те возможные, идеальные формы общественного построения, в которых может быть снято противоречие между физиологическим и общественным разделением труда, между личностью и обществом. Михайловский полагает, что его формула прогресса дает тот необходимый ключ, с помощью которого будет разрешена извечная социальная антиномия.

Перед обществом будущего уже теперь вырисовываются два вероятных исхода: либо общественное разделение труда в пределе разобьет человеческий род на два новых социально-биологических вида; либо совершится «великая революция», которая заменит «порядок разделения труда порядком простого сотрудничества» и утвердит «разнородную личность на почве однородного общественного строя». Прослеживая тенденции общественного развития и научной мысли, Михайловский высказывает уверенность, что победит вторая возможность. И хотя идеал пока еще «позади нас» (имеется в виду «первобытный коммунизм»), в пользу его возрождения свидетельствует та

---

[23] Там же. С. 150.

грандиозная борьба за социализм, которой охвачены все страны Европы. Толкуя социализм в духе своей концепции, Михайловский именно в нем видел «достойный человечества финал».

«Только в конце сороковых годов, — писал он, — с полной резкостью обозначилось в Европе то направление, которому принадлежит будущее, и которое, примиряя в себе односторонности предыдущих исторических моментов, может быть формулировано, как торжество личного начала при посредстве начала общинного».[24]

Если изложенная теория разделения труда и смены форм кооперации была создана Михайловским путем критической переработки органической теории, то другая составная часть его социологии — теория борьбы за индивидуальность возникла в ходе осмысления дарвинизма. В цикле статей «Теория Дарвина и общественная наука», а также в некоторых других работах Михайловский очень ясно высказал свое отношение к взглядам великого английского натуралиста. Он считал теорию превращения видов вечным достоянием человеческой мысли, великим переворотом в науке, который благотворно отразится на всех отраслях знания. По мнению Михайловского, «дарвинизм обязателен при известных условиях и для социологии», потому что он дает более точное объяснение биологии и психологии человека и, кроме того, «окончательно и безапелляционно» низвергает всякую теологию.

Но вместе с тем Михайловский сурово осуждал Дарвина за использование мальтузианской схемы, которая, получив биологическое обоснование, стала источником реакционных политических выводов, увековечивающих антагонистические отношения буржуазного общества. Сравнивая в этом смысле учение Дарвина с органической теорией Спенсера, Михайловский утверждал, что «дарвинизм только ярче, смелее и, да позволено мне будет так выразиться, наглее настаивает на последовательном проведении начал, уже действующих и господствующих в современном обществе».[25] В этой связи он называет Дарвина «гениальным буржуа-натуралистом», приписывает ему все идеи социал-дарвинистов, за которые творец эволюционной теории прямой ответственности не несет.

Основную ошибку Дарвина и дарвинистов Михайловский видел в абсолютизации борьбы за существование внутри вида, доказывая, что сходные друг с другом организмы не только не борются, но, напротив, стремятся слить воедино свои однородные силы и интересы. Их союз основывается не на разделении труда, а на сотрудничестве в форме простой кооперации. Тем более патологична внутренняя борьба в обществе, где,

---

[24] Там же. Т. IV. С. 701.

[25] Там же. Т. I. С. 291.

в отличие от природы, действуют люди, одаренные сознанием. Люди ставят перед собой цели и достигают их. А это значит, что исторический процесс целесообразен и потому при условии полагания правильных целей возможно устранить борьбу, конкуренцию и построить отношения на началах солидарности, чтобы направить освободившиеся силы на достижение общечеловеческого блага.

Всю общественную борьбу Михайловский представлял как борьбу личности за свою индивидуальность, как борьбу личности и общества.

Историю человечества он делил на три периода в зависимости от соотношения личности и общества: объективно-антропоцентрический, эксцентрический и субъективно-антропоцентрический. Первый период уже пройден человеческим обществом; строго говоря, это период доисторический, когда отсутствовала какая-либо социальная дифференциация и отношения строились на началах простой кооперации. Человек мыслил антропоморфно, объяснял все явления по своему образу и подобию, или иначе, к миру относился эгоцентрически, считая себя центром всего сущего. Второй, эксцентрический период, в котором люди живут и теперь, возник вследствие разделения труда, превращения человека в придаток общества, которое преследует цели, враждебные личности и ведущие к ее дальнейшему подчинению и деградации. Центром стремлений и помыслов стал не человек, а «некоторая отвлеченная категория». Справедливость стала формальной, мышление метафизическим. Человек распался на две отдельные субстанции.

Третий, грядущий период, элементы которого уже заметны и в современном обществе, будет возвратом к господству простого сотрудничества. Человек снова, но теперь уже в отличие от первого периода, сознательно станет мерилом вещей, а его мышление, освободившись от метафизики и дуализма, возвратится по форме к первобытному монизму, но по содержанию будет позитивным, т. е. обращенным только к реальным познаваемым явлениям.

В борьбе личности за свою индивидуальность, начавшейся вместе с возникновением жизни на земле, Михайловский видел основное содержание исторического процесса, а в достижении субъективно-антропоцентрического периода — ее главную цель. С точки зрения этого принципа русский социолог намеревался проследить как органический процесс природы, так и все этапы и формы борьбы за освобождение личности, а также исследовать все разновидности общественных связей: семью, род, племя, общину, классы, государство. Он рассчитывал с помощью теории борьбы за индивидуальность связать воедино все стороны своей социологической концепции, но план его остался неосуществленным.

Борьба личности за свою индивидуальность идет по двум

направлениям. Во-первых, личность утверждает себя путем подчинения и развития в своих интересах собственных органов, разделяя и специализируя их по функциям. Процесс этот для личности прогрессивен. Во-вторых, личность противоборствует подобной же тенденции со стороны общества, которое стремится сделать личность своим органом, наделяя его лишь ограниченными функциями и возлагая на него служебную роль. Этот процесс для личности регрессивен, поскольку она утрачивает свою индивидуальность. Общество же, как одна из степеней индивидуальности, тем самым совершенствуется. Но, заявляет Михайловский, «мне дела нет до *его* совершенства, я сам хочу совершенствоваться. Пусть *оно* стремится побороть меня, я буду стремиться побороть *его*. Чья возьмет. Увидим».[26]

Точка зрения Михайловского в конечном счете сводится к требованию подчинения общества интересам личности, ибо весь смысл существования общества он видит в служении человеку. Все для человека и все для блага человека — таков заключительный лозунг Михайловского.

Через личность русский социолог подходит к отрицанию существующего общественного строя, как неспособного обеспечить всестороннее развитие человека. Установившийся общественный порядок обкрадывает людей, лишая каждого из них «известной доли радости и труда», распределенных по разным общественным группам. В этом обществе «рабочий только работает, землепашец только землю пашет, мыслитель только мыслит», подобно тому, как в организме «желудок только пищу переваривает, мозг только высшими духовными отправлениями заведует, мускулы только двигательные функции выполняют». Такая специализация вполне соответствует интересам тех общественных групп, которые защищают данный порядок. Им нужны не целостные, всесторонне развитые личности, а люди «с нервной системой, по возможности слабо развитой», «с черепом возможно малой вместимости». В противном случае для защитников существующего положения вещей возможны «нежелательные последствия». Если воин станет думать, он откажется воевать, когда это нужно обществу. Общество избегает этой опасности только с помощью последовательного и возможно более глубокого общественного разделения труда, специализации, обособления профессий, практики принципа divide et impera. В действительности же ценность представляет не тот или иной политический порядок, взятый сам по себе, а то, какие возможности он открывает для личности, насколько способствует ее развитию, охраняет ее от страданий и расширяет сферу ее наслаждений. Поэтому Михайловский, обращаясь к народникам, подчеркивал: при осуществлении революционного переворота необходимо учитывать как

---

[26] Там же. Т. II. СПб., 1911. С. 423.

«азбучную истину» то, что критерием общественного прогресса всегда должно быть только благо личностей, а не метафизические принципы абстрактных социальных теорий с их «политическими софизмами».

К теориям «борьбы за индивидуальность» и «разделения труда» непосредственно примыкает или, точнее, является их прямым продолжением еще одна теория — «героев и толпы», в которой Михайловский поставил проблему роли народных масс и личностей в истории. Эта последняя его теория, изложенная в таких работах, как «Вольница и подвижники», в цикле статей под общим заголовком «О героях и толпе», как бы завершает социологическую концепцию Михайловского.

Обратившись к истории социологической науки за последние сто лет, Михайловский обратил внимание, что в историческ ской науке наметился несомненный сдвиг к синтетическому охвату развития всех сторон общественной жизни. Историки все более отказываются от описания внешних эффективных событий прошлого и стараются учитывать экономические условия, отношения классов, идеологические и культурные явления. Но все-таки, как замечает Михайловский, в большинстве исторических исследований продолжает сохраняться пока один существенный недостаток, а именно: за бортом исторической науки остается «масса народа, громадное большинство серого, труждающегося, обремененного люда». До сих пор еще не найдены «нити причин и следствий», связывающие жизнь народа с общим ходом истории. А между тем всякий раз, вырываясь на арену истории, народ коренным образом меняет ее направление.

К раскрытию понятия «народ» и к определению роли народа в истории Михайловский идет через личность, полагая, что, поскольку народные массы составляют совокупность личностей, постольку при изучении народа должно исходить из тех же самых категорий, что и при изучении личности, т. е. из физиологических, психологических и социальных потребностей человеческого организма, а также «борьбы за индивидуальность» и «разделения труда». И хотя Михайловский не раз заявлял, что мерилом личности, а равно и народа как производителя материальных благ, является труд, обусловленный конкретно-исторической формой кооперации, однако и в этом случае поставленная проблема рассматривалась им через призму все той же субъективистской методологии.

В отличие от автора «Исторических писем», который проблему личности и народа рассматривал под углом зрения моральных отношений, Михайловский переносит ее в плоскость социальной психологии.

По мнению Михайловского, любой общественный протест, возникший в недрах народа, принимал обычно одну из двух форм: «вольницы» или «подвижников». «Вольница» — это актив-

ное возмущение, идущее напролом и готовое смести все препятствия, стоящие на пути. Не имея своей ясно осознанной программы, она часто становится под знамена старины. Таковы стихийные народные бунты, религиозные войны и тому подобные движения. Напротив, протест «подвижников» пассивен. Это сектанты, раскольники, люди, покидающие общество, в котором они не могут жить. Но как те, так и другие нуждаются в руководстве, в вождях или героях, которые способны увлечь за собой массу «на хорошее или дурное», «благороднейшее или подлейшее, разумное или бессмысленное дело». Герой, в понимании Михайловского, — это не только выдающаяся личность, наделенная исключительными способностями или облеченная высоким общественным положением. Героем может сделаться любой человек, даже ничтожный или, как выражается Михайловский, «первый встречный», который под влиянием стечения каких-либо обстоятельств возвысится в глазах толпы и увлечет ее за собой.

Воздействия героя на толпу Михайловский рассматривает как своеобразные явления подражания, массового гипноза или даже психоза. Эти явления он охотно иллюстрирует примерами, заимствованными из биологии. Но общественный механизм этой «патологической магии» объясняет тем, что толпа, живущая в условиях однообразия впечатлений, узости интересов, неразвитости духовной деятельности, становится тем восприимчивее, чем необычнее является внешний раздражитель. Опустошенное сознание и обессиленная воля людей могут чисто психологически толкнуть их на любое необдуманное действие под первым впечатлением призыва, исходящего все равно от кого: авантюриста, чудака, больного, выскочки или человека, бескорыстно служащего народу и зовущего его к высоким общественным идеалам. Таковы, например, крестовые походы под лозунгом освобождения гроба господня, «охота за ведьмами», религиозный психоз, проявления национализма и т. п. С другой стороны, история Европы знает и такие проявления стихийной народной энергии, как изгнание тиранов, разрушение алтарей и тронов, многочисленные освободительные движения.

Подобные отношения между героями и толпой Михайловский считает патологическими, обусловленными ненормальным состоянием общества, где господствует разделение труда. «Борьба за индивидуальность» должна, по мнению Михайловского, преодолеть и этот общественный порок. Полнокровное, гармоническое развитие личности превратит человека в цельное «я», свободное от односторонности. А поскольку общество есть совокупность личностей, то разделение его на героев и толпу исчезнет с ликвидацией разделения труда.

4. КУЛЬТУРНО-РЕФОРМИСТСКАЯ ПРОГРАММА

Итак, во главу угла социологии Михайловский, как и Лавров, ставит «человеческую личность, ее судьбы, ее интересы». Такой подход он считает совершенно оправданным при изучении общества, взятого в самом общем историческом развитии более или менее отвлеченно, когда перед наукой стоит задача отыскания законов, движущих сил, возможных тенденций и т. п. Но когда возникает необходимость разрешить «конкретно-политические вопросы», тогда требуются иные — конкретные определения. По его мнению, в конкретизации нуждаются прежде всего понятия личности и народа. Уточнения достигаются путем отыскания такого атрибута, который не зависел бы ни от каких случайных обстоятельств. Этот атрибут Михайловский находит в труде, который относится к деятельности личности, как движение — к материи. Видя в труде «сознательный, целесообразный расход сил», он отождествляет интересы личности с интересами труда, а народ определяет как «совокупность трудящихся классов общества». К народу относятся все, кто зарабатывает хлеб своим собственным трудом.

Отсюда народник Михайловский выводит всеобщую обязанность «служения народу», т. е. как и другие идеологи народничества, обращается к русской демократической интеллигенции, напоминая о ее гражданском долге перед угнетенными массами. «Служить народу, — разъясняет он, — значит работать на пользу трудящегося люда. Служа этому народу по преимуществу, вы не служите никакой привилегии, никакому исключительному интересу, вы служите просто труду, следовательно, между прочим, и самому себе, если только вы вообще чему-нибудь служите».[27] В другом месте Михайловский поясняет свою мысль уже с политической точки зрения. Если общественные деятели сделали интересы народа «краеугольным камнем политического мышления», если решились следовать «голосу деревни», то они обязаны в «народной правде» научиться отличать дурное от хорошего. А для этого надо выработать собственные принципы. «Служить народу не значит потакать его невежеству или прилаживаться к его предрассудкам, а значит — стоять на страже интересов народа, охранять их от поползновений заведомых врагов и тех лицемерных друзей, которые желают держать его в темноте невежества».[28]

Михайловский представлял либерально-просветительную тенденцию в народничестве, и все его теории в конечном счете выливались в культурно-реформистскую программу. Еще в 70-е годы, поддерживая тесные связи с революционным подпольем, он тем не менее облегчение участи русских крестьян

---

[27] Там же. Т. I. С. 659.
[28] Там же. Т. V. СПб., 1908. С. 537.

связывал с надеждами на «революцию сверху», на «широкое государственное вмешательство», на реформы государства, которое он рассматривал как учреждение, служащее человеку вообще, безотносительно к его классовой принадлежности. Поскольку именно государственная власть при поддержке либерального дворянства и чиновничества осуществила «великие» реформы 60-х годов, которые Михайловский сильно идеализировал, постольку, делал он вывод, оно и в будущем способно выполнить задачи перестройки общественной жизни, в том числе оградить Россию от «ужасов» капитализма. Правда, это отношение Михайловского к самодержавному государству было непоследовательным. Он то доказывал, что правительство можно убедить в необходимости назревших реформ, то бросался в другую крайность, требуя террористического воздействия на государство, если оно отказывается служить интересам личности. Но и в этом последнем случае он на террор смотрел, не как народоволец. Если деятели «Народной воли» покушались на царя в расчете вызвать революционный взрыв в народе или, как полагал Ткачев, захватить политическую власть, то Михайловский одобрял террористические акты как средство побуждения правительства к реформам. Впоследствии, в 80—90-е годы, когда народничество исчерпало свои революционные силы, либеральный реформизм, бывший прежде только тенденцией, окончательно возобладал во взглядах Михайловского.

Либеральная тенденция легко обнаруживается также и в социальных проектах Михайловского. В этой связи надо отметить его взгляд на особенности общественно-экономического развития Западной Европы и России, на общину как основу социалистического общества. Исходя из своей теории степеней и типов общественного развития, он делал вывод о том, что крестьянская Россия, хотя и отстает от буржуазного Запада по степени развития, но зато превосходит его по типу общественной организации, ибо масса трудящегося населения в ней сохраняет в себе начала простой кооперации, оставаясь «землевладельцами-земледельцами», тогда как на Западе в результате глубоко проникшего в общественный быт разделения труда, отстранения производителя от средств производства сложилось враждебное человеческой природе поглощение личности обществом.

Для того чтобы высокий тип организации экономических отношений России достиг высокой степени развития, нужно, по мнению Михайловского, сохранить и упрочить сельскую общину, кустарные промыслы, производственные артели, создать формы народного кредита. Все эти меры рассматривались им как надежное средство ограждения мужика от «бурь промышленной конкуренции» и других «грядущих без капиталистического порядка».

Сообразно с такого рода постановкой проблем будущего

России выработалось у него отношение к так называемому «рабочему вопросу». Полагая, что в России еще нет пролетариата, что рабочие не составляют отдельного класса, а остаются теми же крестьянами, как он их называл, «землевладельцами-земледельцами», лишь временно отрывающимися от земли, Михайловский утверждал вопреки очевидным фактам, что рабочий вопрос в России есть вопрос консервативный, так как предполагает сохранение данного положения или, иначе, — сохранение орудий труда в руках собственника-крестьянина. На Западе, напротив, он стоит как вопрос революционный, требуя для своего разрешения «передачи условий труда в руки работника, экспроприации теперешних собственников». Это, по существу, и означало, что Михайловский выступал как защитник существовавшего в России крестьянского мелкотоварного хозяйства. А если принять во внимание, что русская деревня находилась уже в то время в процессе дифференциации, то защита мелкотоварного хозяйства объективно означала защиту интересов кулачества. Именно на этот факт прежде всего указывали Плеханов и Ленин. Критикуя социологию Михайловского за субъективизм, за оперирование такими абстрактными категориями, как «разделение труда», «формы кооперации», «индивидуальность», «герои и толпа», они показали, что идеолог либерального народничества впадал в глубокое противоречие с объективными закономерностями общественного развития, открытыми историческим материализмом.

Глава XXXVI

ПОЗИТИВИСТСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

1. Л. И. МЕЧНИКОВ

Лев Ильич Мечников (1838—1888), старший брат известного русского ученого-биолога, вошел в историю как видный общественный деятель революционного направления и как оригинальный социолог географической школы. По словам Плеханова, он был одним «из самых замечательных и самых симпатичных представителей того поколения шестидесятых годов, которому много обязана наша общественная жизнь, наша наука и литература».[1]

Родившись в Петербурге в богатой дворянской семье, Мечников окончил гимназию в Харькове и там же в 1856 г. поступил в университет на медицинский факультет, но за участие в студенческих волнениях был исключен с первого курса. В Пе-

[1] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. VII. М.; Пг., 1923. С. 229—231.

тербурге он учился в Медико-хирургической академии, затем в университете. Однако в 1858 г. по той же самой причине, что и в первый раз, Мечникова исключают из университета. В том же году он уезжает на Ближний Восток в качестве переводчика русской миссии.

В 1860 г. он оказался в Италии, где вступил в революционные войска Гарибальди. Оправившись после тяжелого ранения, Мечников развертывает активную пропаганду за освобождение славянских народов из-под австрийского и турецкого владычества и на этой почве сближается с Бакуниным.

В Швейцарии в 1865 г. Мечников вступает в Международное Товарищество рабочих, примыкая в нем к бакунинской группировке. Он ведет большую пропагандистскую работу, сотрудничает в «Колоколе» и «Современнике», печатает статьи в других русских и европейских журналах.

В начале 70-х годов Мечников был приглашен в Японию для организации русской школы. Вернувшись в 1876 г. в Швейцарию, он почти целиком ушел в науку и принял участие в составлении всеобщей географии «Земля и люди», предпринятом известным французским ученым Элизе Реклю, который привлек для этой работы также Кропоткина.

Начиная с 1883 г. до последних дней жизни Мечников занимал кафедру сравнительной статистики и географии в Невшательской Академии Наук в Швейцарии и одновременно работал над книгой «Цивилизация и великие исторические реки», в которой изложил свою социологическую концепцию.

Социология Мечникова опирается на методологию позитивизма, в которую он, подобно многим русским естествоиспытателям и мыслителям, вкладывал материалистическое содержание. Позитивизм, дополненный дарвинизмом, он использовал для обоснования демократических и революционных взглядов и своего анархического идеала. Отсюда же он выводил и теорию исторического прогресса. Но использование биологического материала в общественной науке отнюдь не означало, что Мечников встал на точку зрения социал-дарвинизма, чрезвычайно модного в конце XIX в. Напротив, он энергично возражал против всякого механического перенесения принципа борьбы за существование из природы в общественную жизнь. Более того, он считал нужным ввести в дарвинизм поправку, признавая, что наряду с борьбой за существование в природе действует закон сосуществования и солидарности. Последнюю он рассматривал в качестве важнейшего фактора эволюции органического мира и вместе с тем двигателя общественного прогресса.

Изложение своих социологических воззрений Мечников начинает с проблемы прогресса, которую рассматривает как одну из самых важных проблем исторической науки. Человеческая история, «лишенная идеи прогресса, представляет лишь бес-

смысленную смену событий, вечный прилив и отлив случайных явлений, которые не укладываются в рамки общего мировоззрения».[2] Социология и призвана указать «Ариаднину нить», необходимую для отыскания дороги в запутанном лабиринте исторических фактов и событий. «Существенной задачей для нас, — пишет Мечников, — является — определить, в чем состоит прогресс и по какому точно определенному признаку можно узнать, прогрессирует ли данное общество, не употребляя при этом никакого субъективного произвола, никакого предвзятого мнения, обыкновенно выставляемого различными социологическими теориями».[3]

Вслед за позитивистами школы Конта — Спенсера Мечников считал, что социология, с одной стороны, должна усвоить строгий, свободный от пережитков метафизики, метод естественных наук; с другой — ей следует ясно и определенно установить свою специфику, как особой общественной науки. По отношению к биологии социология, с точки зрения Мечникова, занимает такое же место, какое занимает биология по отношению к наукам, изучающим неживую природу. Но в то же время, как нельзя свести биологию к химии и физике, точно так же «логично и естественно допустить, что только одними биологическими законами нельзя разрешать вопросы социологии».[4]

Самой общей, социальной формой жизни Мечников, подобно Кропоткину и Михайловскому, считает кооперацию — добровольное или вынужденное объединение людей в сообществе для достижения общей цели. Принцип кооперации «совершенно отличен и противоположен принципу борьбы за существование, насколько этот принцип сам отличается от более общего принципа — ньютоновского закона всеобщего тяготения».[5] Подчеркнув, таким образом, свое отрицательное отношение к попыткам биологизации общественной жизни и особенно к социал-дарвинизму, Мечников, однако, считал, что между эволюцией органической жизни и прогрессом жизни общественной имеют место определенные совпадения. Здесь он, как и Михайловский, реставрирует органическую теорию. По мнению Мечникова, социальный прогресс отчасти повторяет те стадии эволюции, через которые прошли организмы, только не на основе борьбы, а на основе кооперации объединенного труда. Мечников говорит о разнообразных видах сообществ и ассоциаций, наблюдаемых на различных ступенях «морфологической лестницы». Среди первичных многоклеточных организмов эта кооперация носит механический характер, ибо клетки лишь внешним образом сосуществуют; на более высокой сту-

---

[2] Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924. С. 39.

[3] Там же. С. 45.

[4] Там же. С. 51.

[5] Там же. С. 50.

пени происходит дифференциация особей или членов организма, превращаясь в физиологическую необходимость, и, наконец, на высшей стадии отношения между животными становятся более свободными и добровольными.

Почти таким же образом происходит социальный прогресс, основу и показатель которого Мечников видит в росте и совершенствовании форм кооперации. Сначала в обществе связи устанавливаются принудительно или «чисто механически», затем они постепенно становятся более тесными и в конце концов неизбежно выливаются в форму «свободного союза».

Однако, в отличие от природы, общество — это гораздо более сложный организм, в котором взаимодействуют многие компоненты. Понятие цивилизации, например, охватывает совокупность всех открытий и изобретений, сумму общественных идей, степень развития промышленности, а также включает в себя состояние социального строя, общественных учреждений, семейных отношений и еще многие другие показатели частной и общественной жизни.

Под влиянием каких внешних или внутренних причин совершается развитие человеческого общества? Почему одни племена находятся в состоянии застоя, тогда как другие объединяются в крупные государства с развитой политической жизнью, в которых процветают науки, искусства и литература? Почему в данную историческую эпоху силы цивилизации сосредоточиваются в данном месте земного шара, а затем переносятся на другие территории, и носителями их становятся другие народы, находившиеся прежде на низкой стадии развития?

На поставленные вопросы, как показывает Мечников, социологи, антропологи, историки и другие специалисты дают самые разнообразные ответы, по большей части совершенно неудовлетворительные. Но особенно непримирим Мечников к расистским теориям. Для их критики он привлекает обширный материал из самых различных отраслей знания.

Как революционер, боровшийся за освобождение трудящихся всех национальностей и отстаивавший равенство всех народов, Мечников восстал против расизма прежде всего по политическим мотивам. В своей книге он показал, что подобные идеи мало чем отличаются от взглядов «негроторговцев и бывших американских рабовладельцев». Несостоятельны они и в научном отношении. Мечников доказывает, что ввиду продолжительного смешения и скрещивания многочисленных племен нельзя говорить о так называемой «чистой расе». По его мнению, расовые особенности племен и народов, «отнюдь не составляя неизменных и основных условий развития, должны рассматриваться только как результат приспособления человека к среде, т. е. к разнообразным географическим и социальным условиям».[6]

[6] Там же. С. 111.

Ошибочной считает Мечников и точку зрения тех социологов, которые весь ход истории хотят поставить в прямую зависимость от сознательной деятельности людей. Дело в том, что «определить долю участия элемента свободы и разума в истории весьма затруднительно. Только с большим трудом мы можем отыскать в истории улучшение жизненных условий, осуществленных добровольными и сознательными усилиями людей, сознательными притом настолько, что предусматривались бы все возможные последствия совершаемых поступков».[7] Если допустить, что именно сознание и воля — двигатели прогресса, тогда надо признать при последовательном проведении этого принципа, что люди добровольно и вполне сознательно наложили на себя ярмо деспотизма, стали сначала рабами, потом крепостными и, наконец, наемными рабочими.

Мечников принадлежал к географическому направлению в социологии и вместе со многими его представителями исходил из того, что различие исторических судеб народов, населяющих разные территории, должно быть поставлено в непосредственную зависимость от различных свойств географической среды. Как известно, такой взгляд зародился еще в глубокой древности, а в новейшее время в той или иной степени его разделяли Монтескье, Бокль, Риттер и многие другие. С точки зрения названных ученых, географическая среда определяет психический склад людей (характер, темперамент и т. п.), который, в свою очередь, выступает в качестве двигателя истории.

Одобряя общее направление географической социологии, Мечников гораздо глубже смотрел на взаимодействие природы и общества, чем большинство тогдашних буржуазных социологов, принадлежавших к этой школе, и, развивая этот взгляд, как заметил Плеханов, высказал целый ряд «совершенно верных и плодотворных мыслей». Сам Мечников считал нужным подчеркнуть, что он далек от географического фатализма, в котором часто упрекают сторонников географической школы, ибо, по его мнению, «причину возникновения и характер первобытных учреждений и их последующей эволюции следует искать не в самой среде, а в тех соотношениях между средой и способностью населяющих данную среду людей к кооперации и солидарности».[8] Таким образом, Мечников пытается, — и это, пожалуй, самое оригинальное в его теории, — раскрыть механизм взаимодействия между обществом и природой.

Мечников не мог не видеть, что географические условия меняются с течением времени крайне медленно, тогда как общество прогрессирует сравнительно быстро. Поэтому общественный прогресс ставить в прямую связь с изменением среды было бы крайним примитивизмом. Такой вульгарный взгляд

---

[7] Там же. С. 46.
[8] Там же. С. 69.

не свойственен русскому социологу. По его мнению, «историческая ценность той или другой географической среды, предполагая даже, что она в физическом отношении при всех обстоятельствах остается неизменной, тем не менее бывает различна в разные исторические эпохи, смотря по степени способностей обитателей к добровольному солидарно-кооперативному труду».[9] Следовательно, суть вопроса сводится не столько к влиянию среды, сколько к тому, в каких формах ассимилируется среда через посредство труда. Мечников понимает, что в истории человечества незаметный труд миллионов меняет лицо общества. Географическая среда либо содействует развитию общества, либо тормозит общественный прогресс. Характер ее воздействия на общество определяется, с одной стороны, условиями среды, с другой — теми средствами, которыми располагает само общество для организации «солидарно-кооперативного труда». Эти два фактора — географическая среда и способности людей к приспособлению через организацию коллективного труда «являются элементами *изменчивыми,* откуда неопровержимо вытекает, что и исторические судьбы народов, живущих в каких бы то ни было странах, должны постоянно меняться».[10] Рассматривая общественный прогресс на протяжении всего исторического пути, пройденного человечеством, пишет Мечников в другом месте, «мы можем указать на одно несомненное доказательство существования прогресса — это *усовершенствование техники».* Однако технический прогресс, представляя собой один из главных составных элементов общего прогресса, не может служить мерой для оценки степени прогрессивности последовательных фазисов исторической революции. «Более несомненное доказательство действительного существования общего прогресса в истории,— продолжает Мечников,— дает нам непрерывная эволюция социальной связи между людьми и факт нарастания солидарности».[11]

Способность отдельных людей и целых поколений к «коллективной работе», к которой вынуждает географическая среда, очень сильно подвержена изменениям и колебаниям. «Человек наследует от своих предков трудовые привычки и привычки общественности, которые с великим трудом были приобретены предшествующими поколениями; он долгими годами опыта уясняет себе полезность различных работ, сложный план которых был еще не понятен его предшественникам, начинает смутно понимать свою связь с обществом и государством...»[12]

Таким образом, Мечников постоянно обращается к проблемам труда, формам его организации, роли техники в прогрессивном развитии общества и т. п. Он нащупывает реальную

---

[9] Там же.
[10] Там же. С. 184.
[11] Там же. С. 42.
[12] Там же. С. 184—185.

экономическую почву, выясняя механизм взаимодействия между природой и обществом. Все это и привлекло внимание Плеханова к социологии Мечникова, в которой он увидел весьма значительные элементы материалистического понимания истории.

Но при всем этом Мечникову не удалось сколько-нибудь основательно разобраться в таком сложном вопросе, как взаимодействие природы и общества. Он упустил из виду такое важное звено, каким являются производительные силы вообще и орудия производства в частности, да и сами отношения людей, складывающиеся в процессе производства, он свел к абстрактным категориям кооперации и солидарности.

Рассматривая влияние природных условий на общественную жизнь, Мечников сравнительно немного говорит о физико-геологических различиях в строении земной поверхности, о растительности и животном мире, о климате и атмосфере. Главным фактором он считает «воду» — реки, моря и океаны, которые, по его мнению, более, чем какие-либо другие явления географической среды, содействуют зарождению цивилизации, объясняют ее неравномерное распределение на земле, равно как и само направление общественного прогресса. В этом состоит еще одна особенность социологической концепции Мечникова, которая ставит русского социолога в своеобразное положение среди других теоретиков географического детерминизма.

Рассмотрение той роли, какую сыграли реки, моря и океаны в истории человечества, Мечников начинает со следующего замечания: «Капризное на первый взгляд и случайное передвижение центра цивилизации из одной стороны в другую в разные эпохи, изменение в течение истории культурной ценности различных географических областей, в действительности представляются явлениями строго закономерными, подчиненными порядку».[13] Эта объективная закономерность, по его мнению, проявляется в том, что цивилизации первоначально образуются на берегах великих рек, затем постепенно расширяются, сосредоточиваясь вокруг средиземноморских бассейнов, и, наконец, выходят на просторы океанов, охватывая обширные океанические побережья.

Реки, моря и океаны изменяются очень незначительно на протяжении веков и даже тысячелетий. Меняется общество, которое с каждым крупным шагом вперед требует иных географических условий, благоприятствующих иным социально-политическим отношениям.

В соответствии с тремя обозначенными выше периодами истории Мечников рассматривает и изменение форм социально-политической жизни, на которые налагает печать географиче-

---

[13] Там же. С. 140.

ская среда. Древние речные цивилизации характеризуются преобладанием деспотического строя; с переходом к морскому периоду широкое распространение получает олигархическое правление, наконец, океаническая эпоха все более и более стремится воплотить в жизнь великие принципы, провозглашенные французской революцией конца XVIII в. Таким образом, деспотизм, рабство, крепостничество, само классовое деление общества и вообще все то, что обычно относят к «черным» сторонам цивилизации, с точки зрения Мечникова, есть только необходимые, исторически обусловленные промежуточные ступени, через которые прошло человечество в направлении к разумному и свободному устройству своей жизни.

Большую часть своей книги в полном соответствии с ее названием Мечников посвятил рассмотрению древних «речных цивилизаций»: египетской, ассиро-вавилонской, индийской и китайской. Он собрал обширный материал из истории древневосточной культуры, обследовал многие литературные памятники, сопоставил различные факты из области исторической науки, географии, этнографии, лингвистики и антропологии и все это использовал для обоснования того взгляда, что именно великие реки составляют главную причину зарождения и развития первых крупных цивилизаций древности. С первых шагов цивилизации Нил в Египте, Тигр и Евфрат в Месопотамии, Инд и Ганг в Индии, Хуанхэ и Янцзы в Китае наложили на жителей, населявших берега этих рек, своего рода «ярмо исторической необходимости».

Народы указанных стран самими физико-географическими условиями были «прочно привязаны» к цивилизации и прогрессу. Природа, определяемая «великими историческими реками», ставила перед жителями орошаемых долин альтернативу: смерть или солидарность. Другого выбора у них не было. Чтобы не погибнуть в условиях исключительной по своему характеру среды, нужны были совокупные усилия прибрежного населения, часто пестрого по составу, расовой принадлежности, языку и обычаям. Зависимость земледелия от разлива рек, необходимость возведения сложных ирригационных сооружений, поддержание их в надлежащем виде и сложная система регулирования ими — все это толкало большие массы людей на путь кооперации, ибо только благодаря коллективному, строго дисциплинированному труду в огромных масштабах можно было сколько-нибудь рационально организовать жизнь и обеспечить членов общества пропитанием.

В своей обстоятельной рецензии на книгу Мечникова «Цивилизация и великие исторические реки» Плеханов сделал глубокий критический разбор изложенной в ней концепции. Плеханов не оставил без внимания многочисленные противоречия, ошибочные положения и другие погрешности, отчасти проистекающие из того, что книга, о которой идет речь, осталась

незавершенной и не была надлежащим образом отделана. Но основной упор в своей критике Плеханов сделал на недостатки самой концепции, в частности указал на анархический уклон, на географический схематизм, на нежелание или неумение автора опереться на материалистическое понимание истории. Все это, однако, не помешало теоретику марксизма назвать книгу Мечникова «замечательной работой», с которой следует ознакомиться всякому образованному человеку. «Нисколько не преувеличивая дела, — писал Плеханов, — можно сказать, что книга Л. И. Мечникова затрагивает самые основные вопросы философии истории и для некоторых из них дает вполне удовлетворительное решение. Кроме того она положительно изобилует меткими замечаниями по частным, второстепенным вопросам науки...»[14]

2. М. М. КОВАЛЕВСКИЙ

Максим Максимович Ковалевский[15] (1851—1916) принадлежал к группе ученых, идейно связанных с либеральной буржуазией и некоторыми слоями академической русской интеллигенции. Это была научная школа, весьма далекая от радикализма, однако же и не консервативная, во всяком случае, в период, предшествовавший первой русской революции. Представителей именно этой группы — Ковалевского, Чупрова, Кареева имели в виду Маркс и Энгельс, когда с большим уважением говорили об «исторической и критической школе в русской литературе, которая, — по их признанию, — стоит бесконечно выше всего того, что создано в Германии и Франции официальной исторической наукой».[16]

Ковалевский происходил из зажиточной дворянской семьи. По окончании гимназического курса в 1868 г. поступил на юридический факультет Харьковского университета, где у него сложился особенный интерес к исторической науке.

В студенческие годы Ковалевский увлекался Прудоном, читал Лассаля, Сен-Симона, Фурье, Оуэна. Но ни политика, ни социальные проблемы не изменили его планов. Его влекла к себе академическая научная деятельность без бурь и потрясений. Ей он и отдался целиком сразу же после окончания университета.

Готовясь к профессуре, Ковалевский уехал за границу, где провел около пяти лет (с 1872 по 1877 г.), работая попеременно в Германии, Франции и Англии. Он сблизился со многими учеными, в том числе с Льюисом, Спенсером, Меном, из рус-

---

[14] Плеханов Г. В. Собр. соч. Т. VII. С. 17.

[15] См.: Сафронов Б. Г. М. М. Ковалевский как социолог. М., 1960.

[16] Маркс К., Энгельс Ф. Избранные письма. М., 1948. С. 380.

ских — с Вырубовым, Вл. Соловьевым, Лавровым. Ковалевский познакомился также с Марксом и Энгельсом, с которыми поддерживал впоследствии дружеские отношения и обменивался научной информацией. Маркс неоднократно отзывался о Ковалевском как о серьезном ученом и называл его своим «другом по науке».

Возвратясь в Россию, Ковалевский защитил магистерскую, а затем докторскую диссертации и в качестве профессора Московского университета читал курс по конституционному праву зарубежных стран.

Профессорская деятельность Ковалевского продолжалась в Москве до 1887 г. Он выдвинулся в число лучших профессоров, завоевал авторитет и широкую популярность среди студенчества.

Как ученый и человек Ковалевский отличался общительностью и терпимостью. Поэтому среди его друзей и знакомых оказывались люди, принадлежавшие к самым различным направлениям в науке и политике: профессора С. А. Муромцев и В. Ф. Миллер, писатели Л. Н. Толстой, И. С. Тургенев и Г. Успенский, историк В. О. Ключевский, публицисты Михайловский и Шелгунов.

Из крупных научных исследований этого времени, сделанных Ковалевским, следует назвать три книги: «Общинное землевладение. Причины, ход и последствия его разложения», «Общественный строй Англии в конце средних веков» и «Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении».

На научную и особенно преподавательскую деятельность Ковалевского в правительственных кругах смотрели подозрительно. Независимый характер, либеральные убеждения, которых он не скрывал, наконец, популярность талантливого профессора в студенческой среде — все это сильно не нравилось властям. Министерство просвещения предложило Ковалевскому оставить университет ввиду его «отрицательного отношения к русскому государственному строю». В 1886 г. Ковалевский уехал за границу, где провел почти восемнадцать лет, лишь изредка наезжая в Россию.

О том, что в период долгого пребывания за границей Ковалевского постоянно тянуло в Россию, к русским, свидетельствует факт организации им «Русской высшей школы общественных наук» в Париже в 1900 г., в которой слушателями была большей частью находившаяся в эмиграции радикально настроенная молодежь. В этой школе наряду с такими профессорами, как Мечников, Тимирязев, Кареев и многими другими, некоторое время читали лекции Ленин и Плеханов.

Русский ученый выступает с лекциями также в университетах Франции, Бельгии, Англии, США, Швеции. Его избирают членом общества социологии в Париже, а затем — Международного института социологии, где он становится сначала вице-

председателем, а с 1907 г. возглавляет это международное научное сообщество.

Поселившись на юге Франции, Ковалевский работает над главными своими трудами: «Происхождение современной демократии» (в 5-ти т.), «Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства» (в 3-х т.), «От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму» (в 3-х т.). Кроме этих крупных исторических трудов он печатает громадное количество больших и мелких работ в заграничных и в русских изданиях.

Результатом исследования социологических проблем явились две книги, опубликованные уже после возвращения в Россию, а именно: «Современные социологи» и два тома «Социологии».

Ковалевский вернулся в Россию в 1905 г. Сторонившийся в прежние годы практически-политических дел, теперь он захвачен общественным подъемом — участвует в различных организациях, пытается создать собственную политическую партию «демократических реформ» с умеренно-либеральной программой, становится депутатом Государственной думы и членом Государственного совета.

Ковалевский всегда отличался постоянством взглядов, в том числе и политических, что в условиях революционной России привело его в лагерь реакции. Ни общение с Марксом и Лавровым, ни русская революция, по-новому поставившая многие проблемы жизни страны, не изменили давно сложившихся у него конституционно-монархических убеждений. Если прежде, в 80—90-х годах, обоснование и защита конституционализма еще имели для России какое-то значение в борьбе с самодержавием, то теперь умеренный либерализм потерял в глазах передовых людей всякое обаяние. Из относительно прогрессивной в свое время политическая доктрина Ковалевского превратилась в консервативную. Представители демократических партий, большевики, и в их числе Ленин подвергли политическую линию Ковалевского, которую он пытался проводить в Думе, в Государственном совете и в печати, разоблачительной критике.

Иное дело — научные занятия. Здесь он был в своей привычной стихии, и влияние его как ученого по-прежнему было высоким в академических кругах. Он читает лекции в Петербургском университете, на Высших женских курсах, в Психоневрологическом институте, поддерживает связи с многочисленными зарубежными научными учреждениями и учеными, издает журнал «Вестник Европы», заканчивает давно начатые исследования и берется за новые. Российская Академия наук избирает Ковалевского своим членом. В 1916 г. Ковалевский внезапно заболел и умер.

Социологическая концепция Ковалевского сложилась под влиянием двух источников: позитивизма и марксизма. Такой необычный на первый взгляд симбиоз противоположных друг другу теорий на самом деле был распространен в 70—90-х годах как в Западной Европе, так и у нас в России. К этому времени вышли в свет основные труды основоположников научного социализма, и ни один исследователь в области общественных наук, к какой бы политической платформе он ни примыкал, уже не мог пройти мимо «Капитала». Другой вопрос, какие стороны учения Маркса воспринимались и как интерпретировались. Многие буржуазные историки и экономисты нередко принимали в марксизме лишь отдельные положения, но отвергали все остальное; находились и такие, которые соглашались с Марксовой теорией, но сильно ограничивали сферу ее приложения. Марксизм «дополняли» теми или иными буржуазными по своей сути и идеалистическими по смыслу идеями. Так же обстояло дело с синтезом Маркса и Конта. Например, Бакунин в своей социологии вносил «поправки» в исторический материализм, опираясь на позитивизм Конта. Ковалевский поступал как раз наоборот, исправляя и дополняя позитивизм Конта с помощью экономической теории Маркса. В обоих случаях подобные предприятия неизбежно влекли за собой эклектизм, противоречия, а в итоге получался все тот же исторический идеализм с большими или меньшими примесями «новаций».

Конта Ковалевский считал отцом социологии как науки. «Обозревая современные социологические школы, — писал он,— не раз приходится указывать на то, что подымаемые ныне вопросы и предлагаемые ныне решения в зародыше или уже в более или менее развитом виде могут быть найдены еще у Конта».[17] С другой стороны, Ковалевского в марксизме привлекала главным образом социально-экономическая теория. Он даже считал, что именно Маркс натолкнул его на углубленные занятия аграрной и экономической тематикой, и не раз печатно заявлял о том, что общение с Марксом сыграло важную роль в его научном развитии. Например, в 1909 г., оглядываясь на пройденный им путь в науке, Ковалевский в следующих словах сказал о влиянии Маркса: «На расстоянии 25 лет я продолжаю сохранять о нем благодарную память, как о дорогом учителе, общение с которым определило до некоторой степени направление моей научной деятельности».[18]

Несмотря, однако, на столь высокий отзыв о Марксе, русский ученый, как показывают его работы, был далек от понимания марксизма. Прежде всего Ковалевский не видел никакого существенного различия между диалектикой Гегеля и диа-

---

[17] Ковалевский М. М. Социология: В 2 т. Т. 1. СПб., 1910. С. 204.
[18] Вестник Европы. 1909. № 7. С. 22.

лектическим методом Маркса, которого он относил к левому гегельянству. Не менее путано толковал Ковалевский и социально-экономическое учение Маркса, как одно из направлений социально-экономической мысли, безусловно верное при объяснении определенных сторон жизни общества, но недостаточное в раскрытии совокупности общественных явлений в их историческом развитии. Ковалевский не находил в марксизме историческую теорию. По его мнению, Маркс создал только метод экономического подхода к истолкованию общества и был глубоко прав, когда объяснял возникновение экономических порядков капитализма изменением условий производства. Но в отношении других формаций, предшествовавших капитализму, правомерность пользования этим методом является делом весьма проблематичным. И кроме того, Ковалевский не соглашался с методом Маркса при выведении из экономического базиса форм духовной жизни общества. Поэтому он пытался представить марксизм в качестве элемента в структуре плюралистической социологии — теории факторов.

Социологию Ковалевский считал самостоятельной общественной наукой, которая имеет свой собственный предмет и свою особую проблематику, отличные от предмета и проблематики истории, политической экономии, права, этики, эстетики, «коллективной психологии» и даже «философии истории». Каждая из этих областей знания имеет дело с той или иной стороной жизни общества, тогда как социология призвана раскрыть закономерности, присущие общественному организму в целом. Ковалевский возражал и против отождествления социологии с так называемой философией истории. Философия истории стремится охватить историческое развитие общества, но оставляет без внимания общество как данное во взаимодействии всех его частей. Ковалевский полагает, что, в отличие от философии истории, социология обнимает собой не только социальную «динамику», но также и социальную «статику». Поэтому в контовское определение предмета социологии он считает нужным внести ряд поправок.

Как известно, Конт разумел под социологией науку о «порядке и прогрессе человеческих обществ». Но, во-первых, социальную «статику» нельзя свести только к порядку, и, во-вторых, социальная «динамика» не всегда означает непрерывный прогресс. «Порядок предполагает устойчивое, прочное и гармоническое состояние тех элементов, из которых слагается общество, тогда как организация мирится со всяким расположением частей общества, со всяким их взаимоотношением».[19] И далее автор поясняет свою мысль, ссылаясь на Россию, где никто не будет отрицать наличие общественной организации, но в ней не существует никакого другого порядка, кроме полицей-

[19] Ковалевский М. М. Социология. Т. 1. С. 6.

ского. А это означает, что в контовском определении предмета социологии понятие «порядок» следует заменить более широким понятием «организация». Обращаясь далее к социальной динамике, Ковалевский ставит вопрос так: «Можно ли, однако, сказать, что во всякий данный момент общество прогрессирует качественно, понимая под этим уничтожение или сокращение недугов и увеличение положительных сторон общежития? Нет. Нельзя утверждать, — отвечает он тут же, — что развитие идет в смысле излечения общественных недугов и увеличения общественного благополучия».[20] Иными словами, взятое в целом и особенно в отдельных частях общество не обязательно прогрессирует непрерывно. Наряду с прогрессом в нем время от времени наблюдается и регресс, и хотя прогрессивная тенденция в конечном счете побеждает, тем не менее нет никаких оснований сбрасывать со счета попятные движения, застой, отклонения от общей прогрессивной линии. По мнению Ковалевского, в определении социологии на место слова «прогресс» следует поставить более общее понятие — «развитие», или «эволюция». Таким образом, социология в понимании Ковалевского, — это наука «об организации и эволюции общества».

Социология, будучи наиболее отвлеченной из всех общественных наук, не берется за решение конкретных проблем, оставляет в стороне «местные и временные причины». Ее задачи шире и вместе с тем сложнее — указать общее направление развития, основные ступени общественной эволюции, а также установить взаимосвязь между всеми частями социального организма. Успешно выполнить стоящие перед ней задачи социология может только в том случае, если раз и навсегда откажется от априорных конструкций старой метафизики и будет опираться на положительные сведения из всех областей общественного знания. Со своей стороны конкретные науки об обществе сильно выиграют, когда будут руководствоваться общими принципами, устанавливаемыми социологией. «Они, — пишет Ковалевский, — призваны, с одной стороны, поставлять социологии материал для ее обобщений, а с другой — отправляться от установленных социологией законов при раскрытии собственных».[21]

Ковалевскому был чужд исторический субъективизм, он решительно отмежевался от сторонников субъективного метода в социологии, в частности от Лаврова и особенно Михайловского. Для Ковалевского субъективизм — одна из главных причин, тормозящих успешное развитие общественных наук вообще и социологии в частности. Пристрастное отношение к выводам — вот что, по его мнению, составляет едва ли не самую опасную болезнь наук, изучающих общество. «Не будь этого,

---

[20] Там же. С. 7.
[21] Там же. С. 28.

имей мы возможность относиться к общественным фактам с тем же объективизмом, с каким мы изучаем жизнь бобров или пчел, мы могли бы рассчитывать на ту же несомненность выводов, какая присуща наукам физическим».[22]

Субъективизму в социологии Ковалевский противопоставляет сравнительно-исторический метод, которым широко пользуется почти во всех своих историко-социологических трудах. Смысл этого метода заключается в том, что социолог и историк, подобно биологу, придерживающемуся эволюционной теории, при рассмотрении ступеней в развитии общества, а также при рассмотрении жизни различных народов прибегает к сопоставлениям, устанавливая степени сходства и различия однотипных явлений, в результате чего в объективном ходе исторических событий выявляются общие и частные закономерности. Согласно требованиям этого метода, социолог должен охватить весь естественноисторический процесс, историю народов, находящихся на разных ступенях развития. Общество — это многосложная, развивающаяся организация, в которой все стороны находятся в теснейшем взаимодействии. Поэтому необходимо изучение одной его стороны с помощью наук, изучающих другие его стороны. Проверка данных одной науки данными других, а главное, совпадение результатов есть лучшая гарантия от субъективизма и вместе с тем надежное ручательство за правильность сделанных выводов.

Как историк, Ковалевский интересовался преимущественно социально-историческим динамизмом, который получил у него оформление в виде теории прогресса, обнявшей собой различные стороны исторического развития народов. В русле этой теории идут его исследования первобытного общества, экономического развития европейских стран в эпоху средних веков, по истории общественно-политических учреждений и правоведения.

Проблема социального прогресса во второй половине XIX в. заняла едва ли не центральное место как в буржуазной социологии, так и в социологических построениях революционно-демократических, в том числе и народнических, теоретиков. Между ними и либералом Ковалевским, естественно, существовали принципиальные политические расхождения, которые необходимо принимать во внимание при сопоставлении их социологических воззрений. И тем не менее в решении проблемы прогресса их взгляды во многом совпадали, поскольку все они в конечном счете шли от одного источника — от позитивизма, по-разному его интерпретируя. Даже, более того, Лавров и Кропоткин оказали известное влияние на постановку и решение Ковалевским целого ряда принципиальных вопросов теории прогресса.

---

[22] Вестник Европы. 1894. № 4. С. 140—141.

С точки зрения Ковалевского, без идеи прогресса не может быть и самой социологии как самостоятельной науки, ибо прогресс есть один из основных ее законов. По его словам, ни в один момент истории человеческое общество не стоит на месте: сменяют друг друга общественные и политические уклады, формы государства и учреждения. В таком же состоянии изменчивости находятся знания, психология рас и национальностей. Задача социологии в том и состоит, чтобы разъяснить «условия поступательного развития общества, смену одних общественно-политических устоев другими по мере развития знаний, уплотнения населения, изменения в условиях техники и т. д. и т. д.».[23]

В отличие от представителей субъективной школы в социологии, Ковалевский решительно подчеркивал объективность закономерностей исторического прогресса. Ход истории подчиняется определенным законам, и эти законы «не являются продуктом свободного выбора». Все народы проходят приблизительно одинаковые стадии развития, хотя прогресс и не совпадает во времени у разных народов. При этом Ковалевский, подчеркивавший наличие необходимости в объективном историческом процессе, не отрицал случайных событий, влияющих на отклонения в ту или иную сторону от общей прогрессивной линии. Например, крестовые походы, открытие Америки, страшные эпидемии в эпоху средних веков хотя и влияли на ход событий, однако не определяли в конечном счете само развитие, которое осуществляется самопроизвольно и поступательно. Таким же образом решает Ковалевский и вопрос о роли личности в истории.

Подобно Кропоткину, в известной степени даже под его влиянием, Ковалевский связывает начало человеческого общества с коллективной жизнью животных и пытается подвести под теорию прогресса биологические основания.[24] Прежде всего общество наследует от животного мира сам коллективизм, или «социальность», которая затем совершенствуется в специфически человеческих условиях общежития. Прослеживая прогрессивные стадии эволюции, пройденные различными народами, Ковалевский, как и большинство социологов того времени, искал некую универсальную формулу, которая позволила бы определить самую сущность социального прогресса, его показатели и критерий. Он отказался от определения Михайловского, требовавшего учитывать степень увеличения человеческого счастья, на том основании, что счастье — понятие крайне неопределенное и в высшей степени субъективное. Критерий прогресса Ковалевский хотел найти в объективном основании,

---

[23] Ковалевский М. М. Социология. Т. 1. С. 60.

[24] Здесь, а также в употреблении терминов «организация», «социальный организм» в социологии Ковалевского уже более глухо, чем у Мечникова и Михайловского, просматриваются следы органической теории.

и здесь он опять-таки соглашался с Мечниковым и Кропоткиным, по крайней мере в теоретической постановке вопроса, и вслед за ними брал за показатель прогрессивного развития идею кооперации, солидарности и взаимной помощи, которые имеют место в сообществах животных, а в человеческом мире становятся основным законом. Однако дальше их пути расходились, так как Мечников и особенно Кропоткин использовали этот взгляд для обоснования своего анархического идеала, тогда как Ковалевский с помощью этих же самых выкладок утверждал либерально-монархические перспективы общественно-политического будущего России.

Ковалевский не ограничивается провозглашением общих принципов теории прогресса, а идет гораздо дальше. Он пытается проследить, как и на каких основаниях совершенствуются в ходе истории экономика, общественные учреждения, право, государственный строй, политические взгляды, мораль, искусство и т. д. Иными словами, Ковалевский стремится охватить динамику общества как целого организма и вместе с тем отдельных его сторон, причем последние рассматриваются им в тесном взаимодействии одна с другой.

Ковалевский много занимался вопросами политической экономии и посвятил ряд специальных работ исследованию экономической жизни народов разных эпох. Не прошло для него бесследно и общение с Марксом. В результате русский ученый пришел к убеждению, что состояние экономики ни в одну эпоху не оставалось неизменным, что хозяйство, начиная с первобытнообщинного строя, то медленно, то более быстрыми темпами непрерывно прогрессировало. Ковалевский признавал коллективный характер собственности в первобытном обществе, утверждал, что она сделалась частной с возникновением классов. В своих сочинениях он много говорит о совершенствовании производства и об усложнении форм организации труда в эпоху античного мира, при феодализме и особенно в условиях капитализма. Наиболее интересны его мысли о том, что экономический строй современного ему капиталистического общества является преходящим, что он представляет такую же переходную ступень, как и экономические отношения в прежние времена. Однако ни о каком социализме, а тем более о революции, о чем говорили социалисты разных школ, либерал Ковалевский, конечно, не помышлял, поскольку капитализм, как ему казалось, открывает для прогресса неограниченные возможности.

Прогресс в общественно-политической области изображается Ковалевским в направлении род — племя — государство с постоянным нарастанием в них и между ними солидарности. С точки зрения социального состава общества на смену общинным отношениям приходят касты, сословия и классы, которые также изменчивы. Не отрицая классовой борьбы в условиях

капитализма, Ковалевский тем не менее считает, что тенденция общественного развития состоит в постепенном расширении «замиренной среды». «Разобщенность» между классами, между трудом и капиталом с течением времени «умаляется», свидетельством чего будто бы является смягчение форм эксплуатации, с одной стороны, и ослабление рабочего движения — с другой. Он осуждает эксплуатацию и угнетение в том виде, как это имело место на Западе и в России. Но при этом он утешает себя мыслью, что в прежние периоды истории положение трудящихся было несравненно более худшим, что в будущем оно изменится к лучшему, и со временем, так называемая солидарность приведет к идиллическому классовому миру.

Подобным же образом смотрит Ковалевский на прогресс в государственном строе общества. В качестве критерия здесь он выдвигает нарастание демократического элемента в истории политических правлений, идеализируя при этом буржуазные свободы. Наболее плодотворными в этой связи являются соображения о необходимости исторически подходить к характеристике государственных систем и различать их по форме и по сущности.

Каждой стадии, пройденной человеческим обществом, соответствует свой особый политический строй. «Государственные порядки вместо того, чтобы быть предметом свободного выбора, оказываются обусловленными всем предшествующим ходом общественного развития, в свою очередь, стоящего в тесной связи с ростом знаний, техники и происходящими отсюда переменами в народном хозяйстве».[25] Из факторов, которые обусловливают государственное правление в тот или иной исторический период, Ковалевский прежде всего выделяет экономические отношения, однако не ограничивается этим и ссылается также на завоевания, общественную психологию, господствовавшие религиозные верования и т. д. В каждую историческую эпоху существуют разные формы государственного строя: монархия, республика и т. д., но все они несут на себе отпечаток своего времени. Поэтому между республиканским строем и формой монархического государства одного периода гораздо меньше различий, чем между республиками и соответственно между монархиями разных периодов. Для Ковалевского решающее значение при определении политического прогресса имеет не то, как видоизменяются формы власти, а важно то, насколько демократизируется общество при переходе от одной стадии к другой. По его словам, в сфере общественных и политических учреждений «прогресс сказывается в двустороннем процессе — в замене гражданского неравенства равенством всех перед законом, судом, налогом, государственной службой и т. д. и т. д., а, во-вторых, в процессе замены внешнего руко-

---

[25] Ковалевский М. М. Социология. Т. I. С. 57.

водительства, правительственной опеки — как личной самодеятельностью, так и самодеятельностью общественной».[26]

Ковалевский не идеализировал политический строй буржуазных государств на Западе. И в республиканских, и в конституционно-монархических государствах того времени он усматривал много несовершенств. Еще меньше он склонен был одобрять самодержавные порядки в России. И тем не менее, как либерал, Ковалевский говорил только о дальнейшем совершенствовании парламентаризма и расширении демократии при сохранении сложившихся социально-экономических отношений. Что касается России, то он был правоверным кадетом.

Рассматривая различные стороны общественной жизни в их прогрессивном развитии, Ковалевский пришел к выводу, что не все они прогрессируют одновременно. Общество — это необыкновенно сложное и многогранное образование, к тому же связанное с сознательной деятельностью людей, что вносит в его понимание дополнительные трудности по сравнению с изучением природы. Нельзя при анализе прогресса вырывать из совокупности взаимосвязанных общественных явлений какую-нибудь одну сторону жизни или сферу деятельности и на этом основании строить выводы, ибо бывают эпохи, когда наибольшие результаты достигаются в экономике, зато отстают искусство и мораль. Напротив, в другие эпохи при сравнительно незначительных сдвигах в промышленности или даже в периоды ее застоя наблюдается бурный расцвет в области художественного творчества и т. п. Поэтому Ковалевский настаивал на всестороннем охвате общественных явлений и считал такой подход одним из важнейших принципов социологической науки.

Однако этот принцип, проведение которого при анализе различных эпох в истории составляет несомненную заслугу Ковалевского как историка и как социолога, имеет и другую сторону. Дело в том, что Ковалевский остановился только на взаимодействии между ростом народонаселения, политическими учреждениями, общественными институтами, религией, искусством, правом, экономикой, наукой, общественной психологией и т. п., но решительно отказался от установления определяющей причины социального прогресса. По его мнению, все влияет на все. Да и тогда, когда тот или иной фактор становится преобладающим, его господство следует рассматривать весьма условно, ибо и другие компоненты в сильной степени воздействуют на общество как целое.

Ковалевский упрекает исторический материализм в односторонности на том основании, что он принимает за определяющее в общественном развитии экономические отношения. По его мнению, спор о том, «влияют ли изменения в экономи-

---

[26] Там же. С. 58.

ке на прогресс умственный или наоборот, — не более как спор о словах».[27] Эта же мысль еще более ярко высказана в монографии «Современные социологи». «Я думаю, — писал автор, — что выражу не только кратко, но и весьма определенно мою заветную точку зрения, сказавши, что социология в значительной степени выиграет от того, если забота об отыскании фактора, да вдобавок еще первичного и главнейшего, постепенно исключена будет из сферы ее ближайших задач, если в полном соответствии со сложностью общественных явлений, она ограничится указанием на одновременное и параллельное воздействие и противодействие многих причин».[28]

В изложенных положениях заключена вся суть теории плюрализма Ковалевского. Эта теория крайне эклектична. Она, по сути дела, представляет собой смешение самых разнообразных социологических доктрин, распространенных на Западе во второй половине XIX в. Как это видно из монографии «Современные социологи» и из первого тома «Социологии», где несколько глав посвящено изложению истории социологических систем, Ковалевский не принимает за истинное ни одно учение и вместе с тем едва ли не в каждом из них находит положительный элемент. Это и наложило свою печать на его социологическую концепцию, представляющую собой разновидность исторического идеализма с некоторыми примесями материалистического понимания истории. Это последнее обстоятельство в сочетании с громадным фактическим материалом, поднятым и систематизированным добросовестным ученым, не говоря уже о верных наблюдениях по мелким, частным вопросам, и составляет главную ценность в трудах Ковалевского. Что же касается собственно теории факторов, то ее развернутая критика содержится во многих трудах Плеханова.

---

[27] Там же. С. 115.

[28] Ковалевский М. М. Современные социологи. СПб., 1905. С. 14.

Глава XXXVII

РУССКАЯ МЫСЛЬ НА ПУТИ К МАРКСИЗМУ

Развитие русской передовой общественной и философской мысли завершилось к концу XIX в. распространением и усвоением марксизма — теории, которая заключает в себе наиболее научное понимание природы, процесса познания и закономерностей общественной жизни. Русский марксизм, утверждение которого Ленин связывал прежде всего с именем Плеханова, унаследовал лучшие материалистические, демократические и социалистические традиции отечественной мысли и дал ответы на вопросы теории и практики, волновавшие мыслящих

людей на протяжении всего XIX столетия. В этом смысле марксизм в России не был внешней «прививкой», ибо на определенной стадии развития страна достигла такой степени зрелости общественных отношений, когда старые доктрины обнаружили свою архаичность и для объяснения происходящих процессов обращение к марксизму сделалось объективной необходимостью.

Правильность марксизма как революционной теории доказал, по словам Ленина, не только «всемирный опыт всего XIX века, но и в особенности опыт блужданий и шатаний, ошибок и разочарований революционной мысли в России. В течение около полувека, примерно с 40-х и до 90-х годов прошлого века, передовая мысль в России, под гнетом невиданно дикого и реакционного царизма, жадно искала правильной революционной теории, следя с удивительным усердием и тщательностью за всяким и каждым „последним словом" Европы и Америки в этой области. Марксизм, как единственно правильную революционную теорию, Россия поистине *выстрадала* полувековой историей неслыханных мук и жертв, невиданного революционного героизма, невероятной энергии и беззаветности исканий, обучения, испытания на практике, разочарований, проверки, сопоставления опыта Европы».[1]

Поиски правильной революционной теории и связанные с ним попытки создания научного мировоззрения диктовались внутренними потребностями общественного развития страны и особенно нуждами освободительного движения. На этом пути русская мысль, с одной стороны, усваивала и перерабатывала западноевропейские идеи и теории, стремясь приложить их к российской действительности, с другой стороны, она искала решения, непосредственно обусловленные историческим опытом России и потенциальными возможностями русского общества на каждой ступени его развития. Из сочетания этих двух источников складывалась основная линия развития революционной теории, дававшая наиболее плодотворные результаты во все периоды освободительного движения, что, однако, не исключало всякого рода отклонений в ту или другую сторону с преобладанием либо западнического, либо самобытно русского составных элементов.

Еще Радищев и декабристы были глубоко озабочены вопросом о том, каким путем и под воздействием каких сил возникнет новая Россия. Две главные группировки в декабризме, представленные в теории соответственно Пестелем и Н. Муравьевым, возникли именно в ходе обсуждения главных принципов построения будущего, послереволюционного русского общества. Проект Пестеля, изложенный в «Русской Правде», как раз и отличался тем, что в нем учитывались как опыт

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 7—8.

западноевропейского общественного развития и политической мысли, так и самобытность аграрных отношений в русской деревне.

Подобным же образом обстояло дело и на следующей фазе освободительного движения — в его разночинный период, — когда проблема судеб России встала особенно остро. Не говоря уже о западниках и славянофилах, концепции которых представляли крайние полюсы, даже среди революционных демократов 40—60-х годов в этом отношении легко устанавливаются весьма существенные различия. Достаточно сравнить теоретиков русского социализма Герцена и Чернышевского с Белинским, Петрашевским и Писаревым. Последние не делали акцента на специфике русского исторического процесса и, в частности, не придавали какого-либо существенного значения общинному укладу сельского быта. Но важно и то, что у Чернышевского уже намечалось снятие различий западного и «русского» социализма, поскольку им был поставлен вопрос о социалистическом переустройстве индустриального производства и городского быта. Что касается идеологов народничества, то они, несмотря на почти безграничную веру в российскую самобытность, все же различаются по степени своего интереса к буржуазному строю европейских стран и понимания его сущности. Заметно различаются они также и по доле вкрапленных в их учение западных идей.

Указанные тенденции составляли, впрочем, одно общее русло политических и теоретических исканий, о чем так ярко писал Ленин. Из высказанных им суждений следует вывод, что основная тяжесть поиска правильной революционной теории и связанных с этим жертв легла на плечи революционных демократов-«шестидесятников» и особенно народников. Прежде всего с их усилиями в области практики и ее обобщения связаны все главные достижения русской мысли, вплотную подошедшей к марксизму во второй половине XIX в.

Движение русской мысли в направлении к диалектическому материализму, материалистическому объяснению истории и пролетарскому социализму происходило прежде всего под воздействием изменяющихся потребностей общественной жизни. К марксистскому мировоззрению вела и логика самого научно-теоретического мышления. Разумеется, важным фактором было также раннее соприкосновение русской мысли с идеями марксизма, которые начали проникать в Россию еще в 40-е годы XIX в.

Процесс ознакомления с марксизмом, предшествующий его распространению и органическому усвоению, распадается на ряд этапов, на каждом из которых — по мере нарастания общественного движения в России — выявляется различная степень интереса к трудам Маркса и Энгельса и различный уровень их понимания.

В 40—50-е годы прошлого столетия могут быть отмечены отдельные факты эпизодического знакомства русских общественных деятелей и литераторов с некоторыми сочинениями основоположников научного социализма. Тогда же возникают и первые непосредственные контакты между Марксом, Энгельсом и русскими мыслителями, которых в личности Карла Маркса привлекали главным образом научная эрудиция и политический радикализм. Отдельные теоретические идеи основоположников марксизма оказались включенными в умственную работу по переосмыслению диалектики Гегеля и материализма Фейербаха и поиску новой «практической» философии.

В последующий отрезок времени, примерно в пределах 60-х годов, знакомство образованного русского общества с марксизмом значительно расширяется. В печати все чаще появляются ссылки на Маркса и Энгельса как авторитетных европейских ученых; в журналах демократического направления публикуются статьи, в которых содержится переложение отдельных произведений или важнейших теоретических положений марксизма, экономических и социологических главным образом. Более того, революционные демократы прямо используют отдельные выводы марксизма, особенно в области политической экономии, для критики существующего российского строя, буржуазных отношений на Западе и воззрений своих идейных противников из лагеря охранителей и либералов.

70-е и начало 80-х годов дают еще более существенный сдвиг в ознакомлении русского общества с марксизмом. В связи с новыми проблемами освободительного движения и обострением политической борьбы в условиях переходного к капитализму периода идеи марксизма в России приобретают еще большую актуальность. Возросшие международные связи русских ученых и революционеров, вынужденная эмиграция и многие другие обстоятельства приводят к тому, что имена Маркса и Энгельса становятся широко известными в России. В страну проникают многие их произведения в оригиналах, а некоторые — притом важнейшие — переводятся на русский язык. В социалистических и демократических кругах марксизм оценивается как новейшая социальная доктрина и как революционная теория, однако справедливая, с точки зрения народников, только для стран буржуазного Запада. Весьма примечательно, что народнические теоретики, не понимая и не принимая марксизм как цельное учение, все же используют его отдельные положения в своих построениях. Поэтому нельзя не признать, что народникам принадлежит весьма существенная заслуга в ознакомлении России с марксизмом, несмотря на всю сложность их отношения к идеям Маркса и Энгельса. Сложность эта была предопределена конкретными историческими обстоятельствами. С одной стороны, народники видели в марксизме родственную революционную теорию, которой отдавали дань уважения

и которой пользовались в своих интересах, с другой стороны, отстаивая российскую самобытность, они объективно, а со временем и сознательно воздвигали преграду на пути проникновения марксизма в Россию.

Рассмотреть, как, почему, какими путями и в каких формах внедрялся марксизм в сознание и в научные представления русских людей на разных стадиях освободительного движения, очень важно как для понимания особенностей развития домарксистской философии XIX в., так и для уяснения судеб марксизма в нашей стране.[2]

1. ПРОНИКНОВЕНИЕ ИДЕЙ МАРКСИЗМА В РОССИЮ В 40—60-е ГОДЫ XIX в.

Появление первых сведений о Марксе и Энгельсе как о мыслителях и политических деятелях относится к началу 40-х годов. К этому времени за длительный предшествующий период в России прочно утвердилось мнение, что мировым философским центром является Германия, породившая таких мыслителей, как Кант, Шеллинг и особенно Гегель, — создателей теоретических систем, без определенного отношения к которым сделалось невозможным всякое философствование. Естественно, что за событиями в научно-философской жизни Германии и за новинками немецкой литературы следили с глубоким вниманием. Неудивительно, что в русской философии первой трети XIX в. господствующее положение занимали течения сначала шеллингианства, а затем гегельянства. Но к началу следующего десятилетия под влиянием политической дифференциации русской оппозиционной интеллигенции, кристаллизации партий славянофилов и западников, а также отчасти в результате

---

[2] Советские историки уже проделали значительную работу, изучая процесс проникновения идей марксизма в Россию до 1883 г. Этой теме посвящено немало трудов, часть которых, правда, страдает описательностью. Можно считать, что к настоящему времени как фактическая сторона дела, так и принципиальные аспекты взаимоотношений русской мысли и марксизма воспроизведены с достаточной полнотой, например, в работах: Рязанов Д. Карл Маркс и русские люди сороковых годов. Пг., 1918; Воровский В. В. (Орловский П.). К истории марксизма в России. М., 1923; Левин Л. А. Библиография произведений К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1948; Гагарин А. Проникновение идей марксизма в Россию до 1883 г.//Из истории русской философии XVIII—XIX вв. М., 1952; Реуль А. Л. Русская экономическая мысль 60—70-х годов XIX века и марксизм. М., 1956; Хорос В. Г. Маркс и проблема судеб русской общины//Философские науки. 1968. № 3; Пустарнаков В. Ф. «Капитал» К. Маркса и философская мысль в России (конец XIX — начало XX вв.). М., 1974; Конюшая Р. П. Карл Маркс и революционная Россия. М., 1975; Володин А. И., Пустарнаков В. Ф. Философия марксизма в России// Марксистская философия в XIX веке: В 2 кн. Кн. 2/Отв. ред. М. С. Нарский, Б. В. Богданов. М., 1979. С. 280—309; Володин А. И. «Анти-Дюринг» Ф. Энгельса и общественная мысль России XIX в. (историко-философские очерки). М., 1978.

известий о распаде гегелевской школы в Германии, среди возмужавших учеников Павлова и Станкевича постепенно вырабатывается критическое отношение к философии абсолютного идеализма сначала Герценым, а несколько позже Белинским. Привлек внимание и факт появления на кафедре Берлинского университета почти забытого Шеллинга, который возвестил миру свою «философию откровения», оказавшуюся созвучной религиозно-философским поискам будущих славянофилов.

Да и в самой Германии новая форма шеллингианства встретила враждебное отношение со стороны левых гегельянцев, в частности Маркса и Энгельса, которые хотя и оставались еще в лагере последних, но уже отличались от них своими революционно-демократическими убеждениями и находились на близких подступах к выработке идей научного социализма и диалектико-материалистического мировоззрения. Именно Энгельс выступил с наиболее острой критикой идеи Шеллинга о подчинении науки и философии «истинам» религиозного верования. Памфлеты Энгельса «Шеллинг о Гегеле», «Шеллинг и откровение», «Шеллинг — философ во Христе» были известны русским слушателям Шеллинга в Берлине Боткину, Бакунину, Тургеневу и Каткову. Эти ранние работы Энгельса и были использованы Боткиным в заказанной «Отечественными записками» статье «Германская литература», опубликованной в первом номере журнала за 1843 г. По существу, эта статья (что не возбранялось литературными правилами того времени) представляла собой пересказ, а местами — дословный перевод оригинала. В связи с этим Белинский писал Боткину: «Твоя статья о „Немецкой литературе" в № 1 мне чрезвычайно понравилась — умно, дельно, ловко».[3]

В следующем, 1844 г. в кругу друзей и единомышленников Белинского стал известен завезенный в Россию экземпляр «Немецко-французского ежегодника», изданный Марксом в сотрудничестве с А. Руге. В этом сборнике, который имел важное значение в идейном развитии Маркса и Энгельса, так как знаменовал их переход к пролетарскому социализму, было опубликовано несколько писем к Руге Маркса, его работы «К критике гегелевской философии права. Введение», «К еврейскому вопросу», а также «Наброски к критике политической экономии» и «Положение в Англии» Энгельса. Особенное впечатление на русских читателей произвела критика «Философии права» Гегеля, ибо она подкрепляла уже возникшее у Герцена и Белинского понимание консервативности общественных позиций немецкого мыслителя. Можно также предположить, что определенный отзвук получила и статья Маркса «К еврейскому вопросу» в приписываемой Белинскому рецен-

[3] Белинский В. Г. Избр. филос. соч.: В 2 т. Т. I. М., 1948. С. 596.

зии на исследование В. В. Григорьева «Еврейские секты в России», в которой в нескольких местах есть совпадения с мыслями Маркса о происхождении и общественной роли религии. По прочтении «Ежегодника» Белинский в письме к Герцену писал: «Кетчер писал тебе о Парижском Ярбюхере и что будто я от него воскрес и переродился. Вздор! Я не такой человек, которого тетрадка может удовлетворить. Истину я взял себе и в словах бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут. Все это так, но ведь я по-прежнему не могу печатно сказать все, что я думаю и как думаю. А черт ли в истине, если ее нельзя популяризировать и обнародовать — мертвый капитал».[4]

Таким образом, кажется вероятным, что статья Маркса «К еврейскому вопросу» содействовала пониманию Белинским социальной роли религии. Именно эту истину он прежде всего и усвоил из «Немецко-французского ежегодника».

В середине 40-х годов в Париже, где развертывалась тогда революционно-теоретическая деятельность Маркса, сложился своеобразный русский кружок. Более или менее оседлыми жителями французской столицы были П. В. Анненков, Н. И. Сазонов, М. А. Бакунин, эпизодически наезжали В. П. Боткин, Н. П. Огарев, Н. М. Сатин. В 1847 г. в Париж приехал Герцен и затем Белинский. Некоторое время жил там Н. А. Спешнев. Не отличаясь единомыслием, этот круг русских публицистов и мыслителей объединялся, однако, западнической ориентацией и общим интересом к научной жизни, литературе и, конечно, к политическому движению в странах Европы. Русские западники посещали политические клубы, изучали новинки литературы по философской и социальной тематике, устанавливали контакты с известными общественными деятелями и писателями радикального направления, к числу которых относили Маркса и Энгельса.

Первым с Марксом познакомился в марте 1844 г. Бакунин, затем — через Гервега — Сазонов и вскоре некто Г. М. Толстой, крупный русский помещик, с рекомендательным письмом которого в 1846 г. в Брюсселе Марксу представился Анненков. Стремясь возможно шире распространить разрабатываемое ими учение и увеличить число своих единомышленников, Маркс и Энгельс проявляли внимание ко всем, кто интересовался их творчеством и сочувствовал их научно-политической деятельности. В числе таких оказались и русские интеллектуалы того времени, жившие за границей. Поэтому неудивительно, что на одном из собраний в марте 1844 г. с участием К. Маркса, А. Руге, Ф. Бернайса, П. Леру, Л. Блана, Ф. Пиа, Э. Шелхера присутствовали Бакунин, Боткин и Толстой. Имея в виду, очевидно, такого рода связи, Энгельс в письме в газету «New Moral World» сообщал, что их пропаганда имела «большие

---

[4] Там же. Т. II. М., 1948. С. 525.

успехи» среди русских в Париже. «Здесь, — пояснял он, — ...есть теперь три или четыре дворянина и владельца крепостных, которые стали радикальными коммунистами и атеистами».[5] Анненков также вспоминал, что Маркс принял его «очень дружелюбно», более того — «с первого же свидания» пригласил на совещание Брюссельского корреспондентского комитета, которое состоялось 30 марта 1846 г. и завершилось, как известно, учреждением «Союза коммунистов».[6] Через Анненкова членам русской колонии стала известна критика Марксом Прудона — сначала в виде конспекта основных идей, которым, собственно, и является письмо Маркса Анненкову от 28 декабря 1846 г., а затем и самой книги «Нищета философии».

Как видно из приведенных фактов, — к их числу можно добавить, например, и то, что в библиотеке Петрашевского имелись экземпляры «Положения рабочего класса в Англии» и «Нищеты философии», завезенные, вероятно, Спешневым, — мыслящие люди России 40-х годов были неплохо осведомлены в том, что касалось идей основоположников научного коммунизма. Другой вопрос — насколько прочный и глубокий след оставили эти идеи в сознании своих почитателей, в большинстве еще далеких от понимания тех общественных процессов, которые отразили в своих трудах Маркс и Энгельс. Для одних изучение марксизма явилось временным «грехопадением», увлечением молодости, которое вскоре было забыто. Примером может служить уже упоминавшийся Толстой. Он уверил Маркса, как вспоминал Анненков, что, «предавшись душой и телом его лучезарной проповеди и делу водворения экономического порядка в Европе, он едет обратно в Россию с намерением продать все свое имение и бросить себя и весь свой капитал в жерло предстоящей революции. Далее этого увлечение идти не могло, но я убежден, что когда лихой помещик давал все эти обещания, он был в ту минуту искренен. Возвратившись же на родину, сперва в свои имения, а затем в Москву, он забыл и думать о горячих словах, прозвеневших так эффектно перед изумленным Марксом...».[7]

Другие, убежденные либералы-западники, такие, как Боткин и Анненков, прервали свои связи с Марксом из принципиальных соображений после революции 1848 г. Сначала Боткин разошелся с Белинским и Герценым в оценке исторической роли буржуазии. Их взгляд, говорил он, намекая на Маркса и Энгельса, «походит на рассуждения тех немцев, которые года

---

[5] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 208 (впервые опубликовано в New Moral World. 1844. 5 Oct. N 15).

[6] Анненков П. В. Замечательное десятилетие//Литературные воспоминания. М., 1960. С. 299—304 и след. — Свидетельства Анненкова являются чрезвычайно ценным документом, содержащим описание данного совещания.

[7] Там же. С. 301.

три назад приезжали в Париж учить французов». По словам Кавелина, Боткин возвратился в Россию типичным «смакующим буржуа», падким до тонких наслаждений и закрытым наглухо для социальных стремлений. Белинский же называл его скифом, заразившимся европейским развратом и пропустившим великие европейские идеи мимо ушей.

Более верно оценил Маркса Анненков, проницательный, высокообразованный публицист и историк-литературовед. Он уже тогда увидел в Марксе главную фигуру революционного движения в Европе и с глубоким уважением отнесся к его ученым трудам, политическую направленность которых он особенно четко понял в свете революционных событий 1848 г. В этом смысле собственные объяснения Анненкова лучшим образом показывают обнаружившийся между ним и Марксом водораздел: «С возвращением моим в Россию, в октябре 1848 года, прекратились и мои сношения с Марксом и уже не возобновлялись более. Время надежд, гаданий и всяческих *аспираций* тогда уже прошло, а практическая деятельность, выбранная затем Марксом, так далеко убегала от русской жизни вообще, что, оставаясь на почве последней, нельзя было следить за первой иначе, как издали, посредственно и неполно, путем газет и журналов».[8] И наконец, третья группа русских деятелей, таких, как Белинский, Герцен, Бакунин и Сазонов, хотя и в различной форме и степени, испытали более заметное влияние Маркса и Энгельса, в трудах которых уже в 40-е годы, а тем более в последующие десятилетия, русские революционные демократы и социалисты могли находить немало созвучных идей, особенно в тех случаях, когда речь шла о преодолении гегелевской философии, о выработке диалектико-материалистического мировоззрения и обосновании неизбежности социализма. При всех различиях идеологического и теоретического порядка между марксизмом и революционным демократизмом еще в 40-е годы существовало немало точек соприкосновения. Однако в каждом отдельном случае отношения русских мыслителей с Марксом и Энгельсом, как личные, так и касающиеся существа мировоззрения, приобретали весьма сложные формы. К сожалению, именно личные недоразумения часто мешали установлению лучшего взаимопонимания и деловых контактов. Так, Сазонов, провозглашавший себя коммунистом, последователем Маркса, а в действительности бывший революционным демократом со значительной примесью буржуазного либерализма, вплоть до середины 60-х годов стремился наладить творческие связи с Марксом, однако последний, хорошо зная политическую неразборчивость русского публициста в выборе сотрудников своих изданий, вел себя весьма сдержанно и отказывался от получаемых предложений.

---

[8] Там же. С. 306—307.

Расхождения Маркса с Герценым определялись, конечно, прежде всего глубоким противоречием во взглядах двух великих мыслителей на революционные возможности Европы, выраженные, с одной стороны, в Марксовой теории пролетарской революции, а с другой — в герценовской концепции «русского социализма». К тому же в конфликте Герцена с Гервегом Маркс принял сторону немецкого поэта, а в последующих столкновениях Маркса с Бакуниным Герцен поддерживал вождя европейского анархизма. Собственные отношения Бакунина с Марксом прошли ряд фаз — от самых дружеских в 40-е годы до крайне враждебных, когда Бакунин сформировался как анархист и создал «Альянс социалистической демократии», претендуя на особое положение этой организации в рамках I Интернационала. И все же Бакунин, считавший Маркса гениальным теоретиком и превыше всего ставивший материалистический взгляд на историю и экономическое учение, сыграл весьма значительную роль в пропаганде этих составных частей марксизма среди русских революционеров 60—70-х годов.

Эти и многие другие сложности во взаимоотношениях Маркса и Энгельса с русскими общественными деятелями были естественны и исторически объяснимы. Об этом в 1868 г. писал и Маркс, сообщая Кугельману о неожиданной для него судьбе «Капитала» в России, — неожиданной, ибо отношения с русскими ему запомнились прежде всего как беспрерывная 25-летняя борьба. «Несколько дней тому назад, — писал Маркс, — один петербургский книгоиздатель поразил меня известием, что сейчас печатается русский перевод „Капитала". Он просил меня послать ему мою фотографию, чтобы напечатать ее на титульном листе, и в этой мелочи я не мог отказать „моим добрым друзьям", русским. Такова ирония судьбы: русские, с которыми я в течение 25 лет беспрерывно боролся в своих выступлениях не только на немецком, но и на французском и на английском языках, всегда были моими „благодетелями". В 1843—1844 гг. в Париже тамошние русские аристократы носили меня на руках. Мое сочинение против Прудона (1847), а также то, что́ издал Дункер (1859), нигде не нашли такого большого сбыта, как в России. И первой иностранной нацией, которая переводит „Капитал", оказывается русская. Но все это не следует переоценивать. Русские аристократы в юношеские годы воспитываются в немецких университетах и в Париже. Они гонятся всегда за самым крайним, что дает Запад. Это чистейшее гурманство, такое же, каким занималась часть французской аристократии в XVIII столетии».[9]

В 60-е годы внимание русской общественности привлекло к себе две работы основоположников научного коммунизма: «Положение рабочего класса в Англии» и «К критике полити-

[9] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. С. 472.

ческой экономии». Имена Маркса и Энгельса впервые стали известны широкой читающей публике благодаря тому, что на страницах ведущих журналов появились ссылки на названные сочинения, а их содержание сделалось предметом обсуждения. Эта полемика показала, что учение Маркса и Энгельса в некоторых своих аспектах приобретало значение и для пробудившейся России, в которой еще накануне крестьянской реформы остро встал вопрос о возможных путях будущего развития, и, следовательно, обращение к произведениям марксизма уже не могло быть объяснено чисто «академическими» интересами.

«Положение рабочего класса в Англии» — одно из лучших, по словам Ленина, произведений социалистической литературы: и в документальной и в теоретической частях содержало сильнейшее обличение всех пороков буржуазного строя и убедительные доказательства неизбежности социализма. Книга Маркса «К критике политической экономии», которая по методу и выводам непосредственно предшествовала «Капиталу», с еще большей обоснованностью раскрывала законы капиталистического производства и устанавливала тенденцию его развития. В предисловии к ней Маркс дал краткую, но предельно четкую формулировку сущности материалистического понимания истории, оказавшего решающее влияние на всю общественную науку второй половины XIX в. С ним соглашались или отвергали, однако игнорировать его никто не мог. Естественно поэтому, что оценки этих важнейших в истории марксизма сочинений в русской прессе 60-х годов были очень различны. Если социалисты, умело обходя рогатки цензуры, использовали идеи основоположников марксизма для критики капитализма и для подтверждения своих надежд на коренной социальный переворот, то их противники из либерально-монархического лагеря открыто прибегали к попыткам исказить политические и теоретические позиции Маркса и Энгельса.

Первым «К критике политической экономии» (в год ее выпуска Дункером) прочитал профессор Московского университета Бабст, известный либерал, выступавший с осуждением крепостничества и апологетикой буржуазного строя. Его откровенные симпатии к капитализму отмечал еще Добролюбов в статье «От Москвы до Лейпцига», предостерегая своих читателей от неумеренной идеализации образа жизни стран Западной Европы. В 1859 г. в Москве Бабст читал публичный курс о современных экономических теориях и одну из лекций посвятил критическому разбору взглядов Маркса, не называя, впрочем, его имени. Бабст сумел довольно верно и последовательно изложить метод Маркса. Что же касается главных выводов книги, он их не понял или сознательно опустил. Одно из положений Маркса — о противоречии содержания и формы производства, ведущем к конфликту, и о гибельности сохранения устаревшей формы при помощи насилия — лектор обер-

нул, с одной стороны, против помещичье-самодержавного режима, а с другой — толковал как ненормальное отклонение, которого зрелый, «культурный» капитализм должен избежать.

О лекции Бабста появилась хроникальная заметка в «Северной газете», экземпляр которой Сазонов направил Марксу. А в сопроводительном письме, — или не разобравшись в позиции либерального профессора, или имея в виду просто сам по себе действительно чрезвычайной важности факт, — он с восторгом сообщал автору книги о его «огромном успехе среди мыслящих людей», о «распространении» его учения в России. Основываясь на сообщении Сазонова, Маркс писал Лассалю: «В России моя книга вызвала большой шум, и один профессор прочел о ней в Москве лекцию. Кроме того, я получил множество дружеских писем по поводу нее от русских и от знающих немецкий язык французов».[10] К сожалению, Маркс не упоминает имен своих корреспондентов, и восстановить их сейчас, по-видимому, невозможно. Но очевидно, что дружеские приветствия шли не от единомышленников Бабста.

В 1860 г. на русский язык была переведена книга Б. Гильдебранда «Политэкономия настоящего и будущего», написанная еще в 1848 г. в опровержение знаменитого исследования Энгельса о положении английских рабочих. Русское издание Гильдебранда имело своей задачей дискредитировать «пагубные» идеи социализма, все более распространявшиеся среди молодежи и интеллигенции, ибо автор утверждал, что выводы Энгельса фантастичны и нарочиты. Спасение рабочих следует искать не в уничтожении буржуазной собственности, а в укреплении и совершенствовании ее, в технических и бытовых реформах, а также в повышении морального уровня самих рабочих. На книгу Гильдебранда откликнулись петербургские и московские журналы. Катковский «Русский вестник» целиком поддержал «своевременный» перевод «Политэкономии настоящего и будущего», выразил согласие с аргументами автора, но упрекнул его, однако, в излишней снисходительности к социалистам и тем более к Энгельсу, которого как врага капитализма следует считать ретроградом. Напротив, Бабст, рецензировавший книгу в «Вестнике промышленности», нападал на Гильдебранда за слишком грубую критику социализма, который является, по его мнению, вполне реальной возможностью и ставит перед политэкономией ряд новых проблем, в том числе главную — какими мерами социализм можно предотвратить.

В следующем, 1861 г. в полемику включился «Современник», ответивший Гильдебранду и его русским защитникам тремя большими статьями. Две из них, принадлежащие перу Чернышевского и Шелгунова, представляют особый интерес.

В рецензии на книгу Гильдебранда, помещенной в майском

---

[10] Там же. Т. 30. С. 465.

номере, Чернышевский, указав на то, что панегирики современному капитализму скорее риторичны и эмоциональны, чем научны, советует обратиться к действительной жизни и спросить самих рабочих. В этом случае станет ясным, что подобных похвал может заслужить только та цивилизация, в которой «все классы общества будут в состоянии равномерно пользоваться благодетельными открытиями гения, когда эти открытия будут служить действительно общему благу, а не частным целям богатых капиталистов».[11] Что неисполнимо сейчас, то очень исполнимо в будущем. «Бывает невозможность только относительная, заключающаяся в известных обстоятельствах и при перемене их делающаяся совершенною возможностью».[12] Социалисты — не утописты, не Маниловы, и если их планы еще не осуществились, то это зависит не от сущности самих планов, а от того отпора, который они встречают у более счастливых классов. Заключая свою статью, Чернышевский настоятельно рекомендует читателям книгу Гильдебранда как недурное пособие для ознакомления с опровергаемой им теорией социализма, которая повсюду приобретает все большее число сторонников.

Второй чрезвычайно интересной работой, опубликованной в «Современнике», была большая статья Шелгунова «Рабочий пролетариат в Англии и Франции», первая часть которой представляла собой сокращенное переложение книги Энгельса, а вторая была плодом собственного изучения автором жизни французских рабочих. Сказав во введении, что «политэкономия настоящего и будущего» выражает только один из взглядов на рабочий вопрос, Шелгунов писал: в числе писателей, на которых нападал Гильдебранд, есть Энгельс, «один из лучших и благороднейших немцев. Имя это у нас совсем неизвестно, хотя европейская экономическая литература обязана ему лучшим сочинением об экономическом быте английских рабочих. Разница между Гильдебрандом и Энгельсом в том, что Энгельс называет худое худым и не хочет этого худого, а Гильдебранд, напротив, находит, что дурное не только недурно, но что оно так и должно быть. Уж не потому ли перевод Гильдебранда так понадобился у нас».[13]

Во второй половине 60-х годов в России сведения о деятельности и трудах Маркса и Энгельса значительно расширяются, вопреки тому «интеллектуальному барьеру», который, по словам Энгельса, отделял Россию от Западной Европы. Энгельс был, конечно, прав, утверждая, что «то, чего не пропускала русская цензура, почти или даже совсем не существовало

---

[11] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. XVI. М., 1953. С. 658.

[12] Там же. С. 659.

[13] Шелгунов Н. В. Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1895. С. 2.

для России».[14] Но к этому времени благодаря усилившейся эмиграции, существенно расширившей международные связи русских революционеров, возник еще один важный канал, через который труды Маркса и Энгельса могли проникать в Россию вопреки запретительным мерам царского правительства.

В 1864 г. Лавров в издаваемом им «Заграничном вестнике» изложил некоторые основные положения «Манифеста Коммунистической партии», в следующем году Ткачев цитировал формулу материалистического понимания истории из «Предисловия „К критике политической экономии"», а в 1869 г. он же перевел на русский язык «Устав Международного Товарищества рабочих» и напечатал его в качестве приложения к переводу книги Э. Бехера «Рабочий вопрос в его современном значении и средства к его разрешению».

Наконец, в том же 1869 г. в типографии «Колокола» Бакунин напечатал свой перевод «Манифеста Коммунистической партии», первый на русском языке. Считая, что «Манифест» содержит общую революционную теорию, которая может быть по-разному интерпретирована в зависимости от политических условий и тактических возможностей тех или иных стран, он и переводил этот программный документ сообразно тому, как сам понимал особенности русского социального строя, в котором нет пролетариата, но есть другая революционная сила — крестьянство. Ничем иным, вероятно, нельзя объяснить все отступления от оригинала в переводе Бакунина. Текст перевода подтверждает это предположение. В издании Бакунина «класс» переведен как «сословие», «классовая борьба» — «сословная борьба», «классовые противоречия» — «сословные противоречия», «открытое восстание» — «бунт». Видимо, ему казалось, что «сословие» и производные от него слова ближе строю русского языка и будут более понятны русскому читателю, чем иноязычное «класс». Но введение в революционную терминологию второй половины XIX в. слова «бунт», конечно, вполне изобличает попытку приспособления марксистской пролетарской программы к уровню представлений народника-анархиста. То же следует сказать и об исключении из бакунинского варианта «Манифеста» определений мелкой буржуазии, которые совершенно противоречили народническому взгляду на крестьянство. Но как бы то ни было, перевод Бакунина был тогда единственным и желанным; широко читаемый в революционных кругах, он даже в этом своеобразно интерпретированном виде сыграл свою роль в ознакомлении с творчеством Маркса и Энгельса, в теоретическом воспитании борцов против царизма.

---

[14] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 441.

2. ПЕРЕВОД «КАПИТАЛА» К. МАРКСА В РОССИИ

Ко второй половине 60-х годов относится также и первое знакомство русских с главнейшим произведением марксизма — «Капиталом» сначала на языке оригинала, а затем в переводе. Проникновение в Россию «Капитала» и изучение его явилось значительным событием в культурной и идейной жизни страны. Под влиянием «Капитала» русские ученые, экономисты, социологи и общественные деятели обратились к изучению тех процессов, которые описал Маркс и которые к 70-м годам все больше выявлялись в общественных отношениях страны, настоятельно требуя объективного осмысления. «Капитал» в России, как и в других странах, явился своего рода рубежом в развитии экономической и политической мысли всех направлений и всех оттенков. Научный авторитет Маркса-экономиста вынуждены были признать даже его противники и недоброжелатели.

Началом истории «Капитала» в России, по-видимому, следует считать сообщение К. А. Тимирязева в статье «Чарльз Дарвин и Карл Маркс». «С „Капиталом", — писал он, — я ознакомился, вероятно, один из первых в России. Осенью 1867 г. проездом из Симбирска, где я проводил работы по плану Менделеева, я заехал к Ильенкову в недавно открытую Петровскую академию. Я застал Ильенкова в его кабинете-библиотеке за письменным столом; перед ним лежал толстый свеженький немецкий том с еще заложенным в нем резальным ножом — это был I том „Капитала" Маркса. Так как он вышел в конце 1867 г., то, очевидно, это был один из первых экземпляров, попавших в русские руки. Павел Антонович тут же с восхищением и свойственным ему умением прочел мне чуть ли не целую лекцию о том, что уже успел прочесть; с предшествующей деятельностью Маркса он был знаком, так как провел 48 год за границей».[15]

В следующем, 1868 г. сведения о «Капитале» проникли в русскую печать. Известный социолог-позитивист Евг. де Роберти в своих «Политико-экономических этюдах» подверг сомнению метод Маркса. По его мнению, Маркс, являясь достойным учеником Прудона, превращает диалектику в еще более тонкую и запутанную и в то же время более тяжелую и пространную. Соответственно своим либеральным убеждениям де Роберти готов признать ценность приведенных Марксом фактов, но их истолкование он объявил неверным, а теорию прибавочной стоимости — результатом искусной игры понятий

Другие журнальные отклики были в большинстве сочувственными. Так, в ходе полемики с буржуазным экономистом

---

[15] Тимирязев К. А. Наука и демократия. Сборник статей 1904—1919 гг. Пг., 1920. С. XVI.

Ю. Г. Жуковским о народонаселении публицист демократического направления Г. З. Елисеев, вслед за Чернышевским и Писаревым оспаривая теорию Мальтуса, писал: «Я считаю нужным поставить мои доводы под защиту ученого авторитета. Таким авторитетом я избираю даровитейшего и честнейшего из современных политико-экономов Маркса, известного своим сочинением „Das Kapital"».[16] В 1869 г. «Капитал» прочел Михайловский, который в работе «Теория Дарвина и общественная наука (1870) приводит многочисленные выписки из книги Маркса, стремясь опереться на нее в построении своей теории разделения труда, лежащей в основе его социологической концепции. В 1870 г. в «Отечественных записках» статистик В. Покровский поместил статью о рабочем дне, изложив в ней соответствующую главу «Капитала».

Письма Маркса позволяют установить, что он внимательно следил за жизнью своего труда и не упускал порой даже незначительных эпизодов. В его письме к Мейеру от 21 января 1871 г. содержится очень интересное сообщение: «В Петербурге выходит полуофициальный *„Архив судебной медицины"* (на русском языке). Один из сотрудничающих в нем врачей поместил в номере за последний квартал статью *„О гигиенических условиях, в которых живет западноевропейский пролетариат"*; в статье автор главным образом — притом с указанием источника — цитирует мою книгу. В результате произошло следующее несчастье...»[17] Несчастье произошло из-за статьи «О положении рабочих в Западной Европе с общественно-гигиенической точки зрения», написанной В. А. Зайцевым и Ф. Г. Якоби. Последовала обычная для России реакция: номер журнала был конфискован, редактор уволен, а цензор получил строгий выговор.

Еще большую известность «Капиталу» доставил его русский перевод — первый перевод труда Маркса с немецкого на иностранный язык.

В письме 1869 г. Бакунин уведомлял Герцена, что занят переводом «Марксовой экономической метафизики».[18] Но развернувшаяся в Генсовете Интернационала борьба, в которую с головой ушел Бакунин, помешала ему продвинуться далее первой главы. Незавершенной осталась и попытка Г. Лопатина, который отложил перевод, отправившись в Сибирь освобождать Чернышевского. Продолжил и довел до конца эту работу Н. Ф. Даниельсон (литературный псевдоним — Николай — он), который вступил с Марксом в переписку, регулярно получая от него необходимые консультации. В апреле 1872 г. издатель Поляков выпустил «Капитал» в количестве 3000 эк-

---

[16] Отечественные записки. 1868. № 4. С. 347.

[17] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 33. С. 146—147.

[18] Выражение либо шутливое, либо традиционное: метафизика как общая, отвлеченная теория.

экземпляров, один из них был послан Марксу. «Прежде всего,— отвечал Маркс Даниельсону,— большое спасибо за прекрасно переплетенный экземпляр. Перевод сделан *мастерски*».[19]

Русское издание «Капитала» оказалось возможным после утверждения нового цензурного устава, который несколько облегчал прохождение сочинений объемом свыше 20 печатных листов. Читавший «Капитал» цензор Скуратов нашел его не очень опасным. Эта книга по его мнению, «заключает в себе, как и должно было ожидать, немало мест, изобличающих социалистические и антирелигиозные направления пресловутого президента Интернационального общества. Но как ни сильны, как ни резки отзывы Маркса об отношениях капиталистов к работникам, цензор не полагает, чтоб она могла принести значительный вред, так как они, так сказать, тонут в огромной массе отвлеченной, частью темной, политико-экономической аргументации, составляющей содержание этой книги. Можно утвердительно сказать, что ее немногие прочтут в России, а еще менее поймут ее».[20] Как видно, царский цензор не отличался дальновидностью. Впрочем, поместить в книге портрет Маркса цензура не разрешила, считая, что это можно было бы принять за выражение особенного уважения к личности автора.

Выход в свет русского издания «Капитала» вызвал заметное оживление в прессе, большинство газет и журналов обеих столиц опубликовали рецензии или информационные заметки. Среди разнообразных откликов на «Капитал» преобладали хотя по большей части и сдержанные, но положительные оценки: во-первых, труд Маркса ввиду своей фактической оснащенности и логической убедительности был нелегок для скороспелых опровержений; во-вторых, наиболее влиятельные политические партии того времени — буржуазные либералы и народники попытались использовать его для обоснования своих политических программ. В первый момент либеральные публицисты и профессора стремились выдать «Капитал» за исключительное по основательности, но всего лишь только научное сочинение, за экономическое исследование, полезное даже капиталистам, так как, зная законы производства, они могли бы избежать крайностей, вызывающих нежелательные классовые конфликты. Рецензенты из народнической среды сразу приняли «Капитал» как сильнейшую обличительную книгу, возбуждающую ненависть к капитализму и неотразимо доказывающую нежелательность буржуазных отношений для России, поскольку она еще не вступила в сферу действия тех законов, которые открыл Маркс.

---

[19] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 33. С. 402.

[20] Левин Л. А. Библиография произведений К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1948. С. 114.

Характерно, однако, что ни те, ни другие поначалу не поняли философско-теоретического содержания «Капитала» и связи экономического учения с другими составными частями марксизма. Исключение в этом отношении представлял один только И. И. Кауфман. Его статья, помещенная в «Вестнике Европы», правда, содержала путаные рассуждения о близости взглядов Маркса к мальтузианству и позитивизму, а также ни в малейшей степени не затрагивала политической направленности изложенной теории, однако автор, что чрезвычайно высоко оценил Маркс, указал на метод, проведенный в «Капитале», и правильно его толковал. Сделав длинную выписку из рецензии Кауфмана, Маркс отметил в послесловии ко второму изданию «Капитала»: «Автор, описав так удачно то, что он называет моим действительным методом, и отнесшись так благосклонно к моим личным приемам применения этого метода, тем самым описал не что иное, как диалектический метод».[21]

Примечательно, что в указанном послесловии Маркс ссылался главным образом на русских рецензентов и авторов, упомянув Кауфмана, Зибера и в определенной связи даже Чернышевского. Цитирует он, например, и рецензию из «Санкт-Петербургских ведомостей», где говорилось об авторе «Капитала»: «Изложение его труда (исключая некоторые слишком специальные частности) отличается ясностью, общедоступностью и, несмотря на научную высоту предмета, необыкновенной живостью. В этом отношении автор... далеко не походит на большинство немецких ученых, которые... пишут свои сочинения таким темным и сухим языком, от которого у обыкновенных смертных трещит голова».[22]

Журнальные и газетные рецензии, появившиеся в год русского издания «Капитала», конечно, далеко не выражают всего впечатления от этого великого труда. О его более глубоком и длительном влиянии на русскую мысль свидетельствует непрекращавшаяся полемика по вопросам экономической науки и непосредственно вокруг теории Маркса. Кульминация этой полемики падает на вторую половину 70-х годов, когда в нее включились ведущие русские экономисты, социологи и философы того времени: Жуковский и Чичерин, с одной стороны, Михайловский и Н. И. Зибер — с другой.

Идеологи молодой русской буржуазии Жуковский и Чичерин, естественно, ставили перед собой задачу принизить марксистское экономическое учение, особенно его выводы относительно тенденций капиталистического способа производства и теорию прибавочной стоимости. Михайловский, напротив, тогда защищал Маркса прежде всего за его сокрушительную критику капитализма. Позиция Зибера, как и вообще его место

---

[21] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 21.
[22] Там же. С. 19.

в русской общественной мысли последней трети XIX в., была несколько особой, и она нелегко вписывается в традиционные представления о расстановке сил в то время.

Начало двухлетней полемики положили статьи «Карл Маркс и его книга о капитале» Жуковского («Вестник Европы»), «Карл Маркс перед судом г. Жуковского» Михайловского («Отечественные записки»), «Немецкие социалисты. К. Маркс» Чичерина («Сборник государственных знаний») и «Чичерин contra. К. Маркс» Зибера («Слово»).

Не беря на себя непосильной задачи опровергнуть взгляды Маркса на экономические отношения капитализма в целом, Жуковский и Чичерин подвергли сомнению обоснованность теории прибавочной стоимости и следующих из нее политических выводов. Они противопоставили Марксу им же развенчанный взгляд вульгарной политической экономии на прибыль как создаваемую в сфере обращения. Неприемлемым для русских буржуазных критиков был и открытый Марксом всеобщий закон капиталистического накопления, показывающий, что в недрах капитализма вызревают объективные и субъективные предпосылки следующего за ним общественного строя — социализма. В этой связи Жуковский объявлял Маркса утопическим социалистом типа Оуэна.

Жуковский и Чичерин не ограничились критикой «Капитала» как экономического исследования. Они чувствовали впечатляющую силу всей системы доказательств Маркса, поэтому оба коснулись в своих статьях вопросов методологии, и оба обвинили Маркса в формализме, т. е. абсолютизации логической стороны экономического процесса, что, по их мнению, превращает реальные отношения в придаток априорного построения. Отсюда делалось заключение о ненаучности диалектического метода Маркса и о его тождественности идеалистической диалектике Гегеля. А материалистическое понимание истории, в основание которого, по выражению Жуковского, положен «примат экономики», является всего лишь разновидностью фаталистического взгляда, не оставляющего места в общественной жизни человеку как мыслящему и целеполагающему существу.

И первый, и второй доводы против метода Маркса не отличались ни оригинальностью, ни убедительностью, тем не менее они утвердились в арсенале русских противников марксизма в конце XIX в. Их повторяли в различных вариантах и некоторые народнические теоретики либерального толка. В 90-х годах в их числе оказался и Михайловский. Однако в данной полемике он был еще свободен от предвзятого отношения к марксизму. Он, правда, упрекал Маркса за увлечение «диалектическими тонкостями», не видел еще значения его экономической теории для понимания судеб России, но высоко оценил критику капитализма, которая представлялась ему необы-

чайно важной, потому что предупреждала, «что́ нам грозит». Михайловский убежденно протестовал против суждений Жуковского о методе Маркса. Он находил в «Капитале» исследование самих процессов и отношений капиталистического производства, а не чистых логических форм. Отзывы о «Капитале» такого влиятельного публициста сыграли известную роль в популяризации марксизма среди русской демократической интеллигенции.

В отличие от Михайловского, сделавшего ряд оговорок и пытавшегося по-народнически использовать труд Маркса, статья Зибера «Чичерин contra. К. Маркс» выражала полное согласие с «Капиталом» по всем пунктам, затронутым в полемике.

Николай Иванович Зибер (1844—1888) был самым крупным и последовательным пропагандистом учения Маркса и Энгельса в период, предшествовавший распространению марксизма. В 1866 г. кандидатом правоведения Зибер окончил Киевский университет, в 1868 г. защитил магистерскую диссертацию «Теория ценности Д. Рикардо в связи с позднейшими дополнениями и разъяснениями», где излагал экономическую теорию Маркса, толкуя ее как продолжение и развитие классической политической экономии. В 1871 г. диссертация вышла в свет под названием «Д. Рикардо и Карл Маркс». В том же 1871 г. во время научной командировки Зибер лично познакомился с автором «Капитала». Из других работ Зибера следует назвать цикл из десяти статей в журнале «Знание» (1876—1878), содержащий популярное изложение экономической теории Маркса. В 1879 г. он перевел «Анти-Дюринг» Энгельса, написав предисловие и обстоятельный комментарий. На протяжении следующих лет Зибер работал над своим сочинением «Очерки первобытной культуры» (опубликовано в 1888 г.), в котором пытался следовать принципам материалистического понимания истории.

Маркс, сказавший по поводу книги Зибера о Д. Рикардо, что автора отличает «последовательное проведение раз принятой чисто теоретической точки зрения»,[23] очень метко определил как сильные, так и слабые стороны своего русского последователя. Зибер безоговорочно принимал марксизм в качестве научной экономической и исторической теории. Но политическое учение основоположников пролетарского социализма он опускал, и делал это вовсе не потому, что сам был политически индифферентным или чуждым социализму мыслителем; своеобразие его позиции может быть объяснено тем, что понятия классовой борьбы, революции и диктатуры пролетариата имели для него очень абстрактное звучание. В России 70-х годов не было еще условий, позволяющих видеть связь марксизма

---

[23] Там же.

с практикой освободительного движения. Когда же Зибер пытался это делать, то приходил к весьма иллюзорным решениям. При обсуждении вопроса о перспективах развития капитализма в России Зибер не склонен был ни замалчивать социальные последствия утверждающегося экономического уклада, особенно тяжкие для трудового народа, ни впадать в народнический романтизм с его отрицанием прогрессивности капитализма и утопической надеждой миновать «нежелательную» фазу истории. В более конкретной форме вопрос тогда звучал так: что устойчивее и способнее к развитию — крупное производство или мелкотоварное хозяйство? Первое защищали буржуазные, а второе — народнические экономисты.

Ссылаясь на Чернышевского, Зибер с помощью исторических и теоретических доводов доказывал, что будущее за крупными хозяйственными единицами, в том числе и в сельскохозяйственном производстве, где на смену помещичьим латифундиям должны прийти объединения самих производителей-крестьян. При этом он понимал, что укрупнение производства при капитализме ведет к общественной поляризации и как абсолютному, так и относительному обнищанию трудящихся. В этом смысле, по словам Зибера, польза равносильна вреду, если можно сравнивать несравнимое: экономическую эффективность крупного производства и бедствие народа. Разрешение этой антиномии Зибер видел в укрупнении производства при условии ликвидации частной собственности, что могло бы осуществить парламентарное государство, созданное путем максимально демократического представительства. Такой общественный орган способен, как казалось Зиберу, превратить монополию частную в монополию государственную или — что, для него то же самое, — в общественную. Таким образом, когда Зибер переходил от «чисто теоретической точки зрения» к попыткам формулировать практическую программу, он входил в противоречие с логикой марксизма и оказывался в плену надклассовых иллюзий.

3. НАРОДНИЧЕСТВО И МАРКСИЗМ

На судьбы марксизма в России 70-х — начала 80-х годов, во всяком случае до возникновения первой марксистской группы «Освобождение труда», решающее влияние оказывала идеология народничества, которая тогда была господствующей в освободительном движении. Несмотря на всю сложность взаимоотношений между народничеством и марксизмом, в этот период проникновение в Россию идей основоположников научного социализма связано прежде всего именно с теоретической и пропагандистской деятельностью народнических идеологов и публицистов.

Движение революционеров-народников всколыхнуло не только Россию, оно приковало к себе внимание всего цивилизованного мира, тем более что в передовых европейских странах после поражения Парижской коммуны наступило временное затишье. Начиная примерно с середины 70-х годов Маркс и Энгельс с нараставшим вниманием следили за событиями в неподвижной прежде России. Особенное восхищение у них вызывала героическая борьба народовольцев, завершившаяся 1 марта убийством Александра II. Откликаясь на это событие, они писали председателю славянского митинга, созванного 21 марта 1881 г. в Лондоне в честь годовщины Парижской коммуны: «Когда Парижская Коммуна пала после свирепой бойни, устроенной защитниками „порядка", победители никак не предполагали, что не пройдет и десяти лет, как в далеком Петербурге произойдет событие, которое в конце концов должно будет неизбежно привести, быть может после длительной и жестокой борьбы, к созданию российской Коммуны».[24] По мнению Маркса, народовольцы, представшие перед царским судом, вели себя «без малодраматической позы», как «простые, деловые, героические» люди. Они «стремятся убедить Европу, что их modus operandi является специфически русским, исторически неизбежным способом действия, по поводу которого так же мало следует морализировать — за или против, как по поводу землетрясения на Хиосе».[25] Маркс и Энгельс, симпатизируя народникам и поддерживая их борьбу против самодержавия, в котором руководители I Интернационала видели одну из главных реакционных сил в Европе, допускали, что именно Россия даст сигнал общеевропейской революции. При условии, что русская крестьянская революция и пролетарская революция на Западе «пополнят друг друга», они допускали также, что Россия, не испытывая мук капитализма, встанет на социалистический путь развития. В письме в «Отечественные записки» в 1877 г. Маркс в принципе согласился с точкой зрения Чернышевского на общину как на возможную форму перехода к социализму, но обратил при этом внимание на то, что «если Россия будет продолжать идти по тому пути, по которому она следовала с 1861 г., то она упустит наилучший случай, который история когда-либо предоставляла какому-либо народу, и испытает все роковые злоключения капиталистического строя».[26] В связи с обострением споров в народнической среде по аграрному вопросу и о сельской общине В. Засулич после выхода «Капитала» обратилась к Марксу за разъяснениями, на что Маркс отвечал в одном из четырех вариантов письма: «...специальные изыскания, которые я произвел на

---

[24] Там же. Т. 19. С. 252.
[25] Там же. Т. 35. С. 147—148.
[26] Там же. Т. 19. С. 119.

основании материалов, почерпнутых мной из первоисточников, убедили меня, что эта община является точкой опоры социального возрождения России, однако для того чтобы она могла функционировать как таковая, нужно было бы прежде всего устранить тлетворные влияния, которым она подвергается со всех сторон, а затем обеспечить ей нормальные условия свободного развития».[27] В другом варианте эта же мысль выражена следующим образом: «Если революция произойдет в надлежащее время, если она сосредоточит все свои силы, чтобы обеспечить свободное развитие сельской общины, последняя вскоре станет элементом возрождения русского общества и элементом превосходства над странами, которые находятся под ярмом капиталистического строя».[28] Подобный же взгляд Маркс и Энгельс высказали в 1882 г. в предисловии к русскому изданию «Манифеста Коммунистической партии», где они назвали Россию «передовым отрядом революционного движения».

Такого рода оценка народничества имела свои основания, поскольку Россия превращалась в центр международного революционного движения. Но в тех условиях предположения Маркса и Энгельса не сбылись; события мировой истории и, в частности, русская революция пошли несколько по другому пути. Тем не менее сам факт, что Маркс и Энгельс отметили своеобразие конкретно-исторической ситуации в России 70-х годов, свидетельствует, что не одни только народники верили в реальность своего дела.

Со своей стороны революционные народники видели в руководителях I Интернационала смелых и последовательных революционеров, крупнейших ученых и теоретиков пролетарского движения в странах Западной Европы. Многие деятели народничества общались лично, переписывались и были в дружеских отношениях с Марксом и Энгельсом. Более того, народники немало сделали для пропаганды и распространения трудов и идей основоположников научного социализма, в подтверждение чего выше были уже приведены главнейшие факты, касающиеся переводческой деятельности Лаврова, Ткачева, Бакунина, Лопатина, Даниельсона. Материалы о проникновении идей марксизма через народническую периодику, через переписку и другие каналы столь многочисленны, что нет никакой возможности для их перечисления в полном объеме.[29] Отношение

---

[27] Там же. Т. 35. С. 137.

[28] Там же. Т. 19. С. 140.— О реальной судьбе общины, после октября 1917 г., что позволяет яснее оценить прогнозы Маркса, см.: Трапезников С. П. Ленинизм и аграрно-крестьянский вопрос: В 2 т. 1-е изд. Т. II. М., 1967. С. 15—86. 172.

[29] См., напр.: К. Маркс и Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967.— По этому изданию читатель может составить представление об известности Маркса и Энгельса в России периода 60—70-х годов.

к Марксу и его учению сильнее всего, пожалуй, выразил «от имени всех русских социалистов» Петр Лавров в письме, посланном Энгельсу по случаю смерти Маркса. Ветеран русской революционной теории писал: «Русские социалисты склоняются перед могилой человека, сочувствовавшего их стремлениям во всех превратностях их страшной борьбы, борьбы, которую они продолжают и будут продолжать пока не восторжествуют окончательно принципы социальной революции. Русский язык был первым, на котором появился перевод *„Капитала"* — этого евангелия современного социализма... Даже те, кто расходился с основателем „Международного Товарищества Рабочих" в практических организационных вопросах, всегда бывали вынуждены все же склоняться перед всеобъемлющими знаниями и высокой силой мысли, сумевшей глубоко вскрыть сущность современного капитала, эволюцию экономических форм общества и зависимость всей человеческой истории от этой эволюции».[30]

Однако, изучая и распространяя труды основоположников марксизма, народники не смогли органически усвоить их учение. Для них осталось недоступным целостное понимание диалектического и исторического материализма, пролетарского социализма, в особенности идеи о всемирно-исторической роли рабочего класса.

Но, несмотря на узость понимания народниками марксизма, практическая тенденция народничества, как отмечал Плеханов, была близка российскому пролетариату. Плеханов не раз подчеркивал, что народники принимали Устав I Интернационала, по крайней мере в той его части, где говорилось, что «освобождение рабочего класса должно быть делом самого рабочего класса», хотя под рабочим классом в условиях России они разумели всех трудящихся и прежде всего крестьянство. А вспоминая о лавристах, первый русский марксист писал, что они «с величайшим сочувствием относились к немецкой социальной демократии», бросая тем самым в России «семя здоровых понятий». И в самом деле, народники занимались с фабричными рабочими больше, чем этого требовала их программа. Такие известные народники, как Плеханов, Морозов, Кропоткин и многие другие, вели большую пропагандистскую работу на рабочих окраинах Петербурга и уже тогда почувствовали, что пролетариат более восприимчив к идеям социализма и легче поддается политической агитации, чем крестьянство.

В истории освободительного движения и революционной мысли народничество занимает особое место. С одной стороны, оно завершает революционно-демократический период, концентрируя в себе все его сильные и слабые стороны, а с другой —

---

[30] Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями. М., 1947. С. 214—215.

непосредственно предшествует пролетарским формам борьбы и в значительной степени их подготавливает. Именно в рамках народничества складываются первые рабочие организации, которые сначала существуют внутри него в виде пролетарской демократической струи и только потом от него отделяются. Под влиянием народников-лавристов в 1875 г. в Одессе возник «Южнороссийский союз рабочих», а в 1878 г. в Петербурге — «Северный союз русских рабочих». Группа революционеров-народников бакунистского направления во главе с Плехановым образовала в 1883 г. первую в России марксистскую группу «Освобождение труда». В дальнейшем, примерно к середине 80-х годов, этот процесс привел к образованию многочисленных марксистских кружков под руководством Точисского, Благоева, Бруснева, Федосеева и др. Эти кружки возникли под непосредственным влиянием пропаганды Плеханова и его единомышленников.

Предшественницей оформления «пролетарско-демократической струи» в самостоятельное течение русского освободительного движения явилась русская секция I Интернационала. В начале 1870 г. группа русских революционных эмигрантов из народнической среды была принята в Интернационал и образовала его русскую секцию.[31] Представителем ее в Генсовете по просьбе инициативной группы секции стал Маркс. Ее органом, издававшимся в Женеве и довольно широко распространявшимся в России, был журнал «Народное дело», который руководствовался следующей программой: пропаганда в России идей Интернационала, создание его местных организаций в среде «русских рабочих масс» и установление связи между «трудящимися классами» России и Европы для достижени общих целей освобождения. Непосредственные революционные задачи русская секция выводила из Марксовой теории революции с ее установкой на победу одновременно во всех или в большинстве развитых стран. Программа эта была известна Марксу, и он в своих замечаниях на нее рекомендовал сильнее подчеркнуть задачу борьбы с царизмом (ввиду его особой реакционной роли), так как в этом усматривал интернациональное значение усилий русских революционеров и их возможный вклад в деятельность Международного Товарищества рабочих. Другие замечания по этой программе Маркс не счел нужным делать, хотя она была еще очень несовершенной и сохраняла следы народнических утопических представлений. Очевидно, это обстоятельство объясняется тем, что Маркс исходил из соображений консолидации международных социалистических сил и не считал необходимым в тот момент требовать от русских революционеров, делавших первые шаги на пути

---

[31] Обстоятельное исследование см.: Козьмин Б. П. Русская секция Первого Интернационала. М., 1957.

признания практических выводов марксизма, полного повторения программы I Интернационала.

Журнал «Народное дело» систематически знакомил русских читателей с документами, материалами и директивами Генсовета и конгрессов Интернационала, а также публиковал переводы трудов Маркса и Энгельса, что в немалой степени содействовало проникновению идей марксизма в Россию.

Значение деятельности группы «Народное дело» состояло в выдвижении одного из самых важных вопросов — соотношения национального и интернационального в освободительном движении, что, однако, не имело сколько-нибудь значительных последствий и не получило отражения в ведущих программах народников. Правда, в русской секции I Интернационала не было влиятельных деятелей, да и существовала она недолго. Но причина, конечно, лежала не здесь. Как следует из переписки Маркса и Энгельса с русскими корреспондентами, а также из других источников, вопрос этот обсуждался непрерывно и в 70-х, и 80-х годах, но сама русская жизнь не позволяла удовлетворительно решать его: убеждение в самобытности России и ее революционных возможностей оставалось господствующим. Но всем ходом социально-экономического развития страны, освободительным движением и мучительными поисками правильной революционной теории Россия к середине 80-х годов готовилась к усвоению марксизма как теории и программы борьбы трудящихся во главе с пролетариатом за социализм.

4. РУССКИЙ МАРКСИЗМ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЛЕНИНИЗМА

Распространение марксистского учения и особенно возникновение ленинизма в России представляют собой явление громадной исторической важности. С этого началось победное шествие идеологии революционного пролетариата в стране, которая первой в истории человечества осуществила социалистическую революцию и всем своим опытом дала несомненное подтверждение правильности марксизма как теории революционного действия и коренного преобразования общества.

Распространение марксизма в России начинается с 80-х годов XIX в., когда капиталистические отношения стали господствующими, когда сложился пролетариат и началось рабочее движение. Знакомство русских революционеров с марксизмом, как это было показано выше, относится еще к разночинному периоду освободительного движения, однако условием его органического усвоения и использования в качестве революционной теории явилось выступление пролетариата в роли ведущей общественной силы. Всякое общественное движение начинается с теоретического оформления и выяснения его возмож-

ностей и задач. Массовому рабочему движению в России, или, иными словами, пролетарскому периоду русского освободительного движения, начало которого В. И. Ленин датирует примерно 1895 г., предшествовал процесс распространения марксизма, теоретического обоснования социал-демократических задач и вытеснения утопических теорий. Ленин писал, что «русский марксизм родился в начале 80-х годов прошлого века в трудах группы эмигрантов (группа „Освобождение труда")».[32]

В странах Западной Европы, где первые самостоятельные выступления пролетариата относятся к 40-м годам XIX столетия, марксизму, как указывал Ленин, для вытеснения мелкобуржуазных форм социализма из рабочего движения потребовалось почти полвека. Проникнув в рабочее движение России, марксизм быстро становится господствующим учением и преодолевает утопические теории социализма менее чем за двадцать лет.

Эти особенности судеб марксизма в России объясняются прежде всего тем, что в конце XIX — начале XX в. в стране образовался сложный комплекс социальных противоречий, определивших перемещение центра революционного движения с Запада на Восток. Другим важным обстоятельством является широкая возможность использования русским пролетариатом теоретического и практического опыта западноевропейского рабочего движения, в ходе которого были проверены на практике различные формы классовой борьбы, сложились массовые социал-демократические партии, имевшие у своих истоков «Союз коммунистов» и объединенные в Международное Товарищество рабочих во главе с основоположниками научного социализма К. Марксом и Ф. Энгельсом. Еще одной, и притом немаловажной, причиной быстрой победы научного социализма в русском рабочем движении следует признать высокий уровень революционно-демократической идеологии, предшествовавшей марксизму. Герцена, Белинского, Чернышевского и революционных народников 70-х годов Ленин называл предшественниками русской социал-демократии. Преемственная связь разночинного и пролетарского периодов освободительного движения может быть прослежена как по теоретической, так и практически-политической линиям. В обоих отношениях роль революционных демократов 40—70-х годов состояла в подготовке благоприятной почвы для распространения и усвоения марксизма в среде русских революционных рабочих и революционеров, вышедших из других классов и перешедших на позиции пролетариата.

В области теории революционные демократы 60-х годов разрабатывали диалектико-материалистические взгляды, в ко-

---

[32] Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 405.

торых преодолевалось идеалистическое понимание истории и содержалось немало положений научного характера. К их числу следует отнести догадки о значении экономики в жизни общества, признание решающей роли народных масс в истории, понимание классовой структуры, борьбы классов, революции. Совершенно справедливо говорил Плеханов, что для того, кто был знаком с трудами Чернышевского, до марксизма отставался один шаг.

В области практически-политической революционные демократы ставили задачу уничтожения самодержавия, крепостничества (позже — его остатков) и видели перед собой цель в построении социалистического общества. Революционные демократы ориентировались на народные массы, призывали их к революции и еще в 60-х годах предприняли первые попытки создания политической революционной организации.

Еще более значительным опытом обогатили русское освободительное движение революционеры-народники 70-х годов. Создание ими разветвленной сети тайных организаций, агитационно-пропагандистская работа, беззаветное служение делу, революционная энергия и упорство, техника конспирации — все это дало много ценного для деятельности социал-демократической партии, вынужденной в течение долгих лет вести нелегальное существование. Именно это имел в виду Ленин, когда говорил о героях «Народной воли».

В теоретическом отношении несомненная заслуга идеологов народничества состояла прежде всего в постановке вопроса о судьбе капитализма в России. Несмотря на отрицательный ответ на этот вопрос, они вовлекли в полемику мыслителей и писателей всех направлений и оттенков и естественным образом обратились к трудам основоположников марксизма.

Народнические теоретики и практические лидеры обсуждали большой спектр принципиальных проблем, таких, как формы классовой борьбы, различные комбинации революционных сил, варианты социалистической революции, отношение к политике, социальная сущность и роль государства. Самым значительным вкладом в решение стратегических и тактических задач освободительного движения явилась разработка учения о партии. Важное место в их трудах заняли предположения, касавшиеся первоочередных и перспективных мероприятий послереволюционного переходного периода. Народники были убежденными сторонниками максимально демократического устройства будущего общества, в котором все — от производства до духовной жизни должно служить одной единственной цели — благу человека. Гуманистическое содержание народнической доктрины вызывало к ней прочные симпатии современников, а прямой призыв к интеллигенции вернуть свой долг народу оставался живым на протяжении нескольких десятилетий, вовлекая в революционное дело новых и новых бойцов.

Для революционеров разночинного периода, искавших правильную революционную теорию, характерен широкий диапазон запросов, умение критически оценивать все новинки философской и политической мысли. Внимательно следя за развитием мировой науки, они рано познакомились с трудами Маркса и Энгельса. Благодаря их просветительской и пропагандистской деятельности в России стали известны имена и идеи основоположников научного социализма. Можно сказать, что ни в какой другой стране не было такого широкого ознакомления с марксизмом до начала рабочего движения.

В сентябре 1883 г. в Женеве несколько эмигрантов во главе с Плехановым образовали первую русскую марксистскую организацию — группу «Освобождение труда». Ее члены — Г. В. Плеханов, В. И. Засулич, П. Б. Аксельрод, Л. Г. Дейч, В. Н. Игнатов в изданной тогда же программной листовке заявили о своем разрыве с народничеством, об окончательном отказе от «старых анархических тенденций». В качестве основной задачи группа «Освобождение труда» выдвинула пропаганду научного социализма и критику господствовавших среди русских революционеров народнических взглядов. Для выполнения этой задачи было решено издавать «Библиотеку современного социализма». Ведущую роль в деятельности группы «Освобождение труда» играл Плеханов, который первым среди русских революционеров увидел применимость марксизма к условиям России и первым поставил освободительное движение под знамя научного социализма.

Плеханов был не только популяризатором, но вместе с тем и выдающимся теоретиком марксизма. Историческое значение его деятельности в этой области состоит, во-первых, в раскрытии с позиций марксистской теории буржуазного характера русских общественных отношений; во-вторых, в доказательстве применимости теории Маркса и Энгельса к России ввиду возникновения объективных условий для выдвижения пролетариата в качестве ведущей революционной силы; в-третьих, в определении новой расстановки классовых сил и выработке новой революционной программы. Эту работу, выполненную Плехановым, Ленин квалифицировал как теоретическое обоснование русской социал-демократии.

Осуществляя распространение марксизма, группа «Освобождение труда» прежде всего взялась за переводы важнейших произведений Маркса и Энгельса. В короткий срок были переведены и изданы «Развитие научного социализма», «Наемный труд и капитал», «Нищета философии», «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» и др.

Помимо переводов, выполненных главным образом В. И. Засулич, а также Г. В. Плехановым, члены группы «Освобождение труда» в течение 80—90-х годов создали большое число теоре-

тических, публицистических и литературно-критических произведений, написанных с позиций революционного марксизма. Статьи и книги русских марксистов публиковались в западноевропейской (преимущественно немецких «Vorwärts» и «Die Neue Zeit») социал-демократической печати, в русских нелегальных газетах, сборниках и других изданиях. Группа «Освобождение труда» издавала непериодическое литературно-политическое обозрение «Социал-демократ».

По совету Плеханова В. И. Засулич написала «Очерк истории Международного Товарищества рабочих», ей принадлежат также исследование об общественных идеях Ж. Ж. Руссо, статьи о Писареве, Добролюбове и ряд других сочинений, посвященных истории революционного движения в России и борьбе с «критиками» Маркса — Туган-Барановским и Струве. Со статьями и брошюрами на политические темы, по вопросам истории и тактики рабочего движения выступал П. Б. Аксельрод.

Активная пропагандистская и издательская деятельность группы «Освобождение труда» создала ей широкую известность и авторитет в русском и международном социал-демократическом движении.

В 80-е годы Плеханов устанавливает довольно тесные связи с западноевропейскими социал-демократическими рабочими партиями и их вождями, принимает участие в работе II Интернационала и выдвигается в число ведущих его деятелей. Еще в начале десятилетия Плеханов и его товарищи по группе «Освобождение труда» завязывают переписку с Энгельсом. В 1889 г. в Лондоне Плеханов познакомился с Энгельсом лично.

В середине 80-х и в 90-е годы Плеханов создает много глубоких и ярких марксистских работ, в которых выступает с критикой теоретических основ народничества и его программных установок. Одновременно в них Плеханов популяризирует, разъясняет, а во многих случаях и развивает марксистскую философию и социологию. В 1883 г. он опубликовал брошюру «Социализм и политическая борьба», которую Ленин назвал первым исповеданием веры русского социал-демократизма,[33] а в 1885 г. — «Наши разногласия». В этих работах, обобщая новые явления социально-экономической жизни России, Плеханов убедительно показывает идеалистический характер взглядов народников на исторический процесс, утопический смысл их социалистической теории. Критике народничества и вместе с тем обоснованию марксизма посвящена одна из лучших книг Плеханова — «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895), а также ряд больших статей, например «К вопросу о роли личности в истории» и «О материалистическом понимании истории».

---

[33] См.: Там же. Т. 4. С. 311.

В 90-х годах, борясь с либеральным народничеством и западноевропейским ревизионизмом, искажавшим как саму философию марксизма, так и ее отношение к предшествовавшей философской мысли, Плеханов обращается к историко-философской тематике. Обширный комментарий к переводу работы Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», статья «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», капитальные труды «Очерки по истории материализма», «Н. Г. Чернышевский» и еще многие другие содержат обстоятельное изложение важнейших этапов развития философской мысли, а также разработку методологических проблем истории философии как науки. В частности, рассматриваются предмет истории философии, основной вопрос философии, социально-классовая сущность философских систем и преемственность в их развитии, теоретические источники марксизма и т. д. Все это позволило Плеханову показать возникновение марксизма как великий революционный переворот в истории человеческой мысли.

Оценивая теоретические заслуги Плеханова, Ленин говорил в 1921 г.: «...уместным, мне кажется, заметить для молодых членов партии, что *нельзя* стать сознательным, *настоящим* коммунистом без того, чтобы изучать — именно *изучать* — все, написанное Плехановым по философии, ибо это лучшее во всей международной литературе марксизма».[34] При этом Ленин подчеркивал, что труды Плеханова должны войти в серию обязательных учебников коммунизма.

Однако при изложении, защите и обосновании марксизма в работах 80—90-х годов не все в одинаковой степени удалось Плеханову. Некоторые вопросы теории были решены им с известными отклонениями от принципов диалектического и исторического материализма. Ленин указывал на некоторые уступки агностицизму, по преимуществу иллюстративный характер изложения диалектического метода и недостаточно строгие определения ряда категорий исторического материализма, например, при выяснении роли географической среды в жизни общества и сущности государства. Все эти и некоторые другие недостатки в теории не могли не отразиться на решении кардинальных политических вопросов, что впоследствии привело Плеханова к меньшевизму.

Первый русский марксист, естественно, сосредоточил свое внимание на доказательстве применимости теории Маркса и Энгельса не только в капиталистических странах Западной Европы, но и в России, которая тоже встала на путь буржуазного развития. Доказать это было совершенно необходимо в целях преодоления господствовавших в среде русских революционеров народнических представлений. Но, успешно выполняя

---

[34] Там же. Т. 42. С. 290.

выдвинутую развитием освободительного движения задачу, Плеханов не учитывал того, что некоторые положения марксизма, верные в одних условиях, в других требуют уточнения, изменения или даже полной замены. Такие своеобразные условия сложились в конце XIX в. в России, которая, сделавшись капиталистической страной, вместе с тем сохраняла пережитки феодализма — царизм и помещичье землевладение, что создавало особую расстановку классовых сил. Поэтому революционные задачи русского пролетариата и его партии в тактическом отношении существенно отличались от задач, стоящих перед западноевропейской социал-демократией. Проявляя в этих вопросах излишнюю прямолинейность, Плеханов вносил в марксистскую теорию элементы догматизма.

Плеханов верно определил основные этапы русской революции, считая, что пролетариат сначала должен участвовать в уничтожении абсолютизма с целью завоевания политических свобод, а затем — осуществить социалистическую революцию. Исходя из общих закономерностей общественного развития, Плеханов был прав с точки зрения основных этапов революционного движения, так как самые общие закономерности двух этапов революции на Западе и в России совпадали. Но абсолютизация общих закономерностей при полном отнесении к России схемы буржуазной революции на Западе, например во Франции в предшествующую эпоху, и игнорирование русских социально-экономических особенностей привели его к ошибочной оценке движущих сил и неверному определению роли различных классов в будущей революции.

Основной ошибкой Плеханова явилось отрицание революционных возможностей крестьянства, отказ от идеи союза пролетариата с крестьянством и вера в революционность буржуазии. «„Пролетарий" и „мужичок", что настоящие политические антиподы, — писал Плеханов — ...историческая роль пролетариата настолько же революционна, насколько консервативна роль „мужичка". На „мужичке" целые тысячелетия непоколебимо держались восточные деспотии».[35] А в статье «Еще раз о принципах и тактике русских социалистов» (1890) он заявил: «Кроме буржуазии и пролетариата, мы не видим других общественных сил, на которые могли бы у нас опираться оппозиционные или революционные комбинации».[36]

Как известно, дореформенную Россию Плеханов считал разновидностью восточной деспотии,[37] подчеркивая государственное закрепощение крестьян и сводя роль помещиков к посредничеству между государством и крестьянством. В поре-

---

[35] Плеханов Г. В. Собр. соч.: В 24 т. Т. III. М.; Л., 1922. С. 382—383.

[36] Там же. С. 119.

[37] См., напр.: Плеханов Г. В. О задачах социалистов в борьбе с голодом в России (1892 г.)//Там же. Т. III.

форменной России сохранилась крепостная зависимость крестьян от государства. Только в этом он видел пережитки крепостничества в деревне. Помещичье землевладение, сохранившееся после 1861 г. и питавшее революционные силы крестьян, по существу, совершенно не учитывалось. Капитализация аграрных отношений была преувеличена. В природе крестьян подчеркивалась главным образом связь с частной собственностью. Плеханов приглушил антагонизм между крестьянством и помещиками и поэтому роль крестьянства рассматривалась лишь с точки зрения буржуазных, а не полуфеодальных отношений. Или, иначе, революционность крестьянства допускалась лишь в случае его перехода на положение пролетариата и исключалась тогда, когда оно стремилось сохранить свое положение как мелкособственнического класса. Позже, подводя итоги первой русской революции, Плеханов даже заявил, что именно крестьянство «подсидело» революцию, тогда как Ленин, ясно видевший источники революционных сил крестьян в существовавшем помещичьем землевладении, говорил, что центр нашей революции не в городе, а в деревне.

Оценка Плехановым роли крестьянства — один из ярких примеров его выводов, основанных на механическом использовании положений марксизма: так, он интерпретировал применительно к крестьянству известные высказывания Маркса и Энгельса о мелкой буржуазии в «Манифесте Коммунистической партии».

Также вследствие аналогии и догматического использования некоторых положений марксизма Плеханов просмотрел истинное лицо русской буржуазии. Он полагал, что, подобно западной, она должна стать главной силой антифеодальной революции.[38] Утверждалось даже, что буржуазия в России больше, чем крестьянство, страдала от абсолютизма. Здесь Плеханов не учел по крайней мере двух обстоятельств. Во-первых, русская буржуазия многими нитями была связана с царизмом, она отчасти нуждалась в нем. Затяжной характер развития капиталистических отношений породил формы слияния буржуазной и феодальной эксплуатации. В политическом отношении русская буржуазия еще с 1848 г. отрицательно относилась к революционным методам борьбы, боясь развязывания по опыту Запада классовой борьбы и угрозы со стороны пролетариата. Во-вторых, русская буржуазия набрала силы к тому времени, когда мировая капиталистическая система стала втягиваться в эпоху империализма. Буржуазия в России никогда не была революционной.

Плеханов как революционер и теоретик воспитывался на идеях русского освободительного движения, на философско-социологических трудах классиков отечественной мысли, кото-

---

[38] См., напр.: Там же. С 400.

рые стали главными источниками его мировоззрения и определяли стиль его мышления на протяжении всей жизни. С марксизмом он познакомился, будучи уже зрелым человеком, принял его как готовое и верное учение, что отвечало объективным условиям 80—90-х годов XIX в. Еще оставаясь бакунистом, Плеханов сначала практически убедился в бесперспективности тактики народников, затем в несоответствии всей системы взглядов народничества с новыми фактами и явлениями русской жизни, что и привело его к марксизму. Плеханов «не выводил» марксизм из русских отношений, а накладывал его формулы на действительность, которая созрела до степени приложимости к ней марксистской теории революции в главном, но в тоже время не учитывал специфики этой действительности. Поэтому Плеханов, следуя своему методу, утверждал марксизм посредством отрицания всей суммы господствовавших в революционном движении идей. В отличие от Ленина, он не боролся за «наследство», напротив, подверг его критике до самых корней, и сам признался позднее, что «перекритиковал» Чернышевского как основной источник народнических предрассудков. На место абсолютизированной Чернышевским и народниками русской самобытности Плеханов поставил западническую модель революционной теории, которую понимал в качестве альтернативной направлению «русского» социализма. Это был полный переход в противоположность. Здесь, собственно, и заключается главное содержание понятия «русский марксизм», введенного Лениным в историю русского освободительного движения. Западническая или, как считал ее Плеханов, универсальная, модель оказалась неадекватной для России и, следовательно, неприложимой. И, напротив, марксизм, соотнесенный Лениным с конкретными условиями России и вобравший в себя соответствующие выводы предшествовавшей отечественной революционной мысли, является истинной теорией русской революции и тем самым, поскольку Россия была узлом противоречий мирового империализма и центром революционного движения, приобрел интернациональный характер.

Возглавляемая Плехановым группа «Освобождение труда», теоретически обосновав программу российской социал-демократии, сделала лишь первый шаг навстречу рабочему движению. В середине 90-х годов на почве дальнейшего обострения классового антагонизма между пролетариатом и буржуазией в России сложились реальные предпосылки соединения марксизма с рабочим движением. С этого времени во главе русского революционного движения становится В. И. Ленин. Начинается новый этап в развитии марксистской теории.

Философское, экономическое и политическое учение, выражавшее коренные интересы рабочего класса, было выработано Марксом и Энгельсом в эпоху домонополистического капитализма, когда капиталистическое общество еще заключало

в себе возможности дальнейшего прогрессивного развития. В конце XIX в. мировая капиталистическая система стала втягиваться в стадию империализма, который до крайности обострил противоречия этой формации. В России к этому времени сконцентрировались не только противоречия, свойственные буржуазному строю, но и противоречия, оставшиеся в наследство от уходящего феодализма. Этим, собственно, и объясняется, почему именно Россия оказалась центром мирового революционного движения и родиной ленинизма. Россия представляла собой наиболее слабое звено в цепи империализма, потому что в ней назревал коренной революционный переворот, соответствующий интересам большинства населения страны, и в первую очередь рабочего класса и трудового крестьянства.

Новые общественные потребности, возникшие в России в самом конце XIX — начале XX вв., поставили перед марксистской наукой грандиозные исторические задачи. Нужно было дать теоретическое обоснование революционной борьбы пролетариата против империализма, выработать стратегию и тактику марксистской партии нового типа, развить теорию социалистической революции и программу строительства социализма. Все эти задачи были решены основоположником Коммунистической партии и Советского государства В. И. Лениным.

Ленинизм, возникший в 90-х годах на прочной базе теории Маркса и Энгельса и опиравшийся на национальные достижения философской мысли, явился новым этапом в развитии марксизма, марксизмом эпохи империализма и пролетарских революций, построения социализма и коммунизма.

Ленин вступил в русское революционное движение в начале 90-х годов и сразу же занял в нем ведущее положение. В 1895 г. он создал в Петербурге «Союз борьбы за освобождение рабочего класса», который знаменовал собой начало пролетарского периода в русском освободительном движении и подготовил создание марксистской рабочей партии в России. В 1903 г. под руководством Ленина такая партия была создана.

Из теоретических трудов Ленина, написанных за период 1890—1900 гг., следует особо выделить «Что такое „друзья народа" и как они воюют против социал-демократов?» (1894), «От какого наследства мы отказываемся?» (1897), «Развитие капитализма в России» (1899), в которых он завершил начатую Плехановым критику народнической идеологии и развил философию марксизма в ходе полемики с Михайловским и его единомышленниками из среды переродившегося народничества. Ленин убедительно показал, что самая насущная задача применительно к тому времени состояла в усвоении идей научного социализма и в осознании исторической роли русского рабочего класса, который вместе с пролетариатом всех стран придет к победоносной коммунистической революции. Многообразный круг теоретических и политических проблем был развит Лени-

ным в борьбе против ревизионизма, а также русского и западного оппортунизма в работах «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (1894), «Что делать?» (1902), «Две тактики социал-демократии в демократической революции» (1905), в которых он отстоял идеологические и организационные основы революционной социал-демократии.

Вся последующая теоретическая и политическая деятельность Ленина была отдана беззаветному служению трудящимся массам, подготовке и осуществлению социалистической революции и строительству социалистического общества в нашей стране.

Ленинизм, явившийся высшим достижением русской и мировой культуры, унаследовал все лучшие черты отечественной общественной мысли и философии.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3
Предисловие к изданию 1970 г. 5
Введение 8

Раздел первый. ПРЕДЫСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (IX—XIV вв.) 20

Глава I. **Образованность и философия Киевской Руси** 21
1. Языческие верования и христианство . . . . . —
2. Византийское православие и христианизация Руси . . . 26
Глава II. **Философские представления Киевской Руси** 33

Раздел второй. СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (XIV—XVII вв.) 41

Глава III. **Идеология и философия русских средневековых ересей и антицерковного движения** 43
1. Ранние ереси . . . . . —
2. Нестяжатели 48
Глава IV. **Схоластика в России. Истоки светской мысли и просвещения** 51
1. Иосифляне . . . . . —
2. А. М. Курбский 53
3. Школьная философия 55

Раздел третий. ОБОСОБЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ОТ РЕЛИГИИ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ МАТЕРИАЛИЗМА (первая половина XVIII в.) 62

Глава V. **Ф. Прокопович** 66
Глава VI. **В. Н. Татищев** 73
Глава VII. **А. Д. Кантемир** 82
Глава VIII. **М. В. Ломоносов** 91
1. Наука и просвещение 92
2. Наука и философия 96
3. Гносеология и метод 105

Раздел четвертый. УТВЕРЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ НАУКИ (вторая половина XVIII в.) 108

Глава IX. **Д. С. Аничков** 116
Глава X. **Я. П. Козельский** 121
Глава XI. **С. Е. Десницкий** 132
Глава XII. **А. Н. Радищев** 139
1. Прорицатель вольности . . . . . —
2. Ф. В. Ушаков и А. Н. Радищев 148
3. Между Гельвецием и Кантом 153
4. Циклы истории 166

Раздел пятый. РАЗРАБОТКА ПРОБЛЕМ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ И СОЦИАЛЬНОГО ПРЕОБРАЗОВАНИЯ (первая четверть XIX в.) 169

Глава XIII. **Шеллингианство на русской почве** 176
1. Д. М. Велланский 179
2. А. И. Галич 183
3. М. Г. Павлов 188
4. «Общество любомудрия» 190
5. Н. И. Надеждин 196
Глава XIV. **Социология и философия декабристов** 206
1. Основные течения . . . . . —
2. П. И. Пестель 214
3. М. А. Фонвизин 226
4. И. Д. Якушкин 232

Раздел шестой. ИДЕЙНО-ФИЛОСОФСКАЯ БОРЬБА 30—40-х ГОДОВ XIX в. МАТЕРИАЛИЗМ И ДИАЛЕКТИКА РЕВОЛЮЦИОННОЙ ДЕМОКРАТИИ 239

Глава XV. **П. Я. Чаадаев** 249
1. Поиск новых решений . . . . . —
2. Первая философия русской истории 252
3. Высшее единство знания 257
Глава XVI. **Русский «гегелизм»** 261
1. Кружки 30-х годов . . . . . —
2. Н. В. Станкевич 265
3. Т. Н. Грановский 270
4. М. А. Бакунин 278
Глава XVII. **Славянофильство** 283
1. А. С. Хомяков 287
2. И. В. Киреевский 296
3. К. С. Аксаков 303
4. Ю. Ф. Самарин 314
Глава XVIII. **А. И. Герцен** 318
1. В поисках революционной теории 319
2. Диалектическое единство бытия и мышления 329
3. Вопросы философии истории 340
Глава XIX. **В. Г. Белинский** 345
1. Идейный путь 346
2. Революция и социализм 352
3. Материалистический взгляд на мир, человека и познание . 359
4. Диалектика истории 367
5. Теоретические основания эстетики 372
Глава XX. **Общество петрашевцев** 380
1. М. В. Буташевич-Петрашевский 383
2. Н. А. Спешнев 394

Раздел седьмой. ОБОСНОВАНИЕ И ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ МАТЕРИАЛИЗМА В БОРЬБЕ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДЕМОКРАТОВ С РАЗЛИЧНЫМИ ШКОЛАМИ ИДЕАЛИЗМА (50—60-е годы XIX в.) . 401

Глава XXI. **Религиозно-идеалистическая философия** 407
1. С. С. Гогоцкий 408
2. П. Д. Юркевич 411
Глава XXII. **Неославянофильство и почвенничество** 414
1. Ап. А. Григорьев 415
2. Н. Н. Страхов 422
3. Н. Я. Данилевский 425
Глава XXIII. **Ф. М. Достоевский** 433
1. От христианского социализма к почвенничеству 434
2. Pro и contra 439
Глава XXIV. **Русский позитивизм** 450
1. Проникновение позитивизма в Россию . . . . . —
2. К. Д. Кавелин 456
3. В. В. Лесевич 459
Глава XXV. **Н. Г. Чернышевский** 464
1. Революционный демократизм и социализм . . . . . —
2. Обоснование материального единства мира и человека . . 470
3. Факторы общественного развития 482
Глава XXVI. **Н. А. Добролюбов** 489
1. Борьба за утверждение революционно-демократической идеологии 489
2. Социология и философия 495
Глава XXVII. **М. А. Антонович** 503
1. Литературная биография и общественные взгляды . . . —
2. Защита и обоснование материализма 510
Глава XXVIII. **Д. И. Писарев** 519
1. От абстрактного гуманизма к политическому радикализму 520
2. Теория реализма 524

Раздел восьмой. ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ 70—90-х ГОДОВ XIX в. РАСПРОСТРАНЕНИЕ МАРКСИЗМА В РОССИИ 534

Глава XXIX. **Философский идеализм** 545
1. В. С. Соловьев . . . . . —
2. Б. Н. Чичерин 550
3. А. И. Введенский 556
Глава XXX. **Л. Н. Толстой** 558
1. Путь жизни и идейных исканий 559
2. «Истинная религия» и смысл жизни 563
3. Социальная философия 569
Глава XXXI. **П. Л. Лавров** 577
1. Ветеран революционной теории . . . . . —
2. Философские основы субъективной социологии . . . 582
3. Теория прогресса и обоснование народнического движения 589
Глава XXXII. **М. А. Бакунин** 599
1. Бунтарско-анархическая доктрина . . . . . —
2. Материализм и антитеологизм 604
3. Исторический материализм в ракурсе анархизма 614
Глава XXXIII. **П. А. Кропоткин** 620
1. Наука и революция . . . . . —
2. «Синтетическая» философия 624
3. Теория «взаимной помощи» 630
4. Философия и естествознание 638

Глава XXXIV. **П. Н. Ткачев** 643
1. Революционная программа и тактика . . . . . —
2. Теория и практика 652
Глава XXXV. **Н. К. Михайловский** 661
1. Два периода публицистической деятельности . . . . . —
2. Гносеология и субъективный метод 669
3. Составные части социологической концепции 676
4. Культурно-реформистская программа 684
Глава XXXVI. **Позитивистская социология** 686
1. Л. И. Мечников . . . . . —
2. М. М. Ковалевский 694
Глава XXXVII. **Русская мысль на пути к марксизму** 705
1. Проникновение идей марксизма в Россию в 40—60-е годы XIX в. 709
2. Перевод «Капитала» К. Маркса в России 719
3. Народничество и марксизм 725
4. Русский марксизм и возникновение ленинизма 730

Научное издание

Галактионов Анатолий Андрианович
Никандров Петр Федорович

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ IX—XIX вв.

2-е издание, исправленное и дополненное,
подготовлено А. А. Галактионовым

Редактор *Ю. А. Безуглая*
Художественный редактор *О. В. Угнич*
Художественное оформление художника *Д. В. Уркенеева*
Технический редактор *Г. М. Матвеева*
Корректоры *Н. В. Ермолаева, О. В. Пукелова*

ИБ № 2835

Сдано в набор 28.03.88. Подписано в печать 25.11.88. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 46,5. Усл. кр.-отт. 46,62. Уч.-изд. л. 51,43. Тираж 10066. экз. Заказ 490. Цена 3 р. 50 к.

Издательство ЛГУ. 199034, Ленинград, Университетская наб., 7/9.

Сортавальская книжная типография Государственного комитета Карельской АССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 186750, Сортавала, ул. Карельская, 42.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
49	10 снизу	антицерковых	антицерковных
181	3	значение	знание
208	20	К. И. Арсентьева	К. И. Арсеньева
517	14	средство	сродство
522	4 сверху	Пасарев	Писарев
539	1	К ней	К нему
544	3	еще	вообще
547	17 снизу	«легоса»	«логоса»
549	9 сверху	телогией	теологией
555	23	поражений	положений
562	1	С 185 г. Толст9ой	С 1859 г. Толстой
585	10 снизу	себя, как существо реальное, он мыслит все, столь же реаль-	что реально ему принадлежит; и все вне его настолько реаль-
616	23	В ви у	ввиду
647	14 сверху	«Программа революционных действий	«Программа революционных действий»
685	3 снизу	без	бед
706	23 сверху	Поиски	Поиск
744	20 сверху	Федорович	Федотович

Заказ № 490

А.А. ГАЛАКТИОНОВ
П.Ф. НИКАНДРОВ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ IX-XIX вв.